SIN MIEDO

Formas de resistencia a la violencia de hoy

JUDITH BUTLER

taurus

SIN MIEDO

Formas de resistencia a la violencia de hoy

JUDITH BUTLER

taurus

Judith Butler

Sin miedo
Formas de resistencia a la violencia de hoy

Traducción de Inga Pellisa

taurus

SÍGUENOS EN

megustaleer

@megustaleerebooks

@editorialtaurus.es

@tauruseditorial

@megustaleer

Penguin Random House Grupo Editorial

DISCURSO VALIENTE Y RESISTENCIA[1]

Vamos a empezar por preguntarnos cómo se relaciona el concepto de Foucault del «discurso valiente» con la tentativa contemporánea de comprender las asambleas políticas. Tomo ese discurso valiente como la traducción de *parresía*, y entiendo las asambleas no solo como sesiones parlamentarias formales, sino como formas espontáneas e informales de reunión con potencial democrático. Tendemos a atribuir este discurso valiente a individuos, pero ¿podría entenderse también como una expresión colectiva? Y en ese caso, ¿qué forma adoptaría y qué implicaciones tendría? En sus lecciones de 1983 en la Universidad de California en Berkeley, Foucault explica que «puede decirse que alguien emplea la *parresía* y merece consideración como *parresiastés* solo si decir la verdad entraña un peligro o un riesgo para él o ella». En algunos aspectos, esta reflexión enlaza con los comentarios de Foucault acerca de la «crítica» como un ejercicio de la virtud, donde la virtud que él tiene en mente es la «valentía». Para que una modalidad de discurso cuente como *parresía*, tiene que existir una correspondencia entre la creencia en lo que se dice y la verdad de lo que se dice. En otras palabras, no es una expresión irónica, sino que quien habla cree sinceramente en lo que dice. El ejemplo que brinda Foucault es el del «filósofo [que] se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable, porque la tiranía es incompatible con la justicia». En tal caso, se cumplen tres condiciones: quien habla expresa lo que considera verídico, quien habla cree estar diciendo la verdad, y quien habla asume un riesgo por el mero acto de hablar. A fin de cuentas, como señala Foucault: «el tirano puede enfadarse, castigarlo, exiliarlo, matarlo». De modo que la *parresía* no es simplemente la comunicación de algo verídico, sino que requiere por parte de quien habla la creencia en la verdad, y lo expone asimismo a un riesgo político. Es su cuerpo, de hecho, el que

está en peligro, pues una detención, un encarcelamiento, la muerte, son acciones del Estado que constriñen o destruyen el cuerpo de quien habla. No es necesario que ponga en peligro su vida para hablar así, con valentía, como *parresiastés*, pero se asume cierto riesgo, y eso indica que no solo habla desde el convencimiento, sino que al hacerlo actúa guiándose por la valentía. Son posibles otra clase de riesgos que no implican acciones punitivas por parte de las autoridades legales o estatales. Podemos decir lo que consideramos verdad aun si esto supone perder nuestras amistades, nuestra popularidad, o caer en la marginación o el estigma. Todas ellas son formas de sufrir un perjuicio como consecuencia de hablar. Solo en lo que Foucault llama «su forma extrema» el acto de «decir la verdad tiene lugar en el "juego" de la vida o la muerte». Solo quienes están bajo el poder de otros pueden embarcarse en la *parresía*, motivo por el que, por ejemplo, reitera Foucault, el rey o el tirano no pueden usar la *parresía*, «ya que no arriesgan nada».

Si queremos ahondar en la cuestión del lugar que ocupa el discurso valiente, si forma parte de las asambleas contemporáneas o más bien de los movimientos de resistencia, podemos preguntarnos si la resistencia en sí toma como modelo el discurso valiente. Puede que preguntándonos qué es el discurso valiente, o cómo funciona, descubramos algo importante acerca de la estructura o del sentido de la resistencia en nuestros tiempos. Esa es, al menos, mi apuesta hoy. Para llevar esto a cabo debemos preguntarnos si la *parresía* es el acto de comunicación de un individuo o si es algo que pueda «expresarse» o «representarse» por medio de los movimientos sociales y en múltiples voces. En relación con los ejemplos contemporáneos de discurso valiente, tal vez debamos preguntarnos, en primer lugar, *¿cuál es el marco del discurso?* ¿Quién se dirige a quién, o delante de quién, y de qué hablan? ¿Y dónde está el miedo en este contexto? ¿El punto de partida del discurso valiente es que alguien se haya sobrepuesto al miedo con el fin de hablar, o en el curso de hablar? ¿Le damos valor a la valentía? Lo que se dirime, en parte, es el lugar o el sentido de la valentía en el discurso, y si concebimos la valentía como el acto de sobreponerse al miedo. Quizá temblemos al hablar, o no consigamos sobreponernos al miedo, pero aun así hablamos, con temor pero desafiantes. ¿Y qué es lo que tememos? Esta pregunta nos lleva a la cuestión del poder: ¿qué me ocurrirá si hablo, o qué nos ocurrirá? ¿Cuáles son las fuerzas de dominación, las perspectivas de

censura? Justamente, para las personas que carecen de papeles o que cuentan con permisos fácilmente revocables, las consecuencias de hablar pueden ser la detención o la deportación.

Dejen que me confiese: yo *no estoy* convencida de que hablar sin miedo sea necesario para mostrar valentía política. No creo que debamos sobreponernos al miedo con valentía para poder hablar, o para hablar de un modo eficaz. El modelo de orador u oradora valiente puede invocar ideas de heroísmo que dan por supuesto que: a) el orador u oradora es un individuo que habla con su propia voz, y b) que el miedo no convive con la valentía. A veces, cuando hablamos, no lo hacemos sencillamente con nuestra voz, sino con otras. Y cuando nos pronunciamos contra una forma de poder —digamos de «poder del Estado»— podemos conocer de sobra las consecuencias legales que tal vez le sigan y hablar aun así con miedo, o incluso hablar de un modo que es al mismo tiempo miedoso y valeroso. No es una contradicción, sino una forma de ambivalencia en el discurso que se produce precisamente cuando tememos las consecuencias pero decidimos hablar de todos modos. No nos sobreponemos al miedo, puesto que las consecuencias son extremadamente reales y conocidas, pero hablamos aun así, o indicamos nuestra disposición a asumir esas consecuencias en lugar de callar. Comenzaré por tanto por comprender un marco en el que vinculamos la disposición emocional del miedo a la institución que atiza ese miedo: la ley o el sistema legal que posterga o rehúsa procesar sus demandas o las paraliza indefinidamente. Por último, quiero defender, en términos más generales, que la expresión política no siempre se apoya en el «discurso» en sentido estricto; que las modalidades plurales de expresión política pueden manifestarse en forma de discurso, gesto, movimiento, poniendo en primer plano el cuerpo como escenario de contienda política, o una forma expresiva. A continuación, exploraré brevemente las formas de resistencia migrante, que van por definición aparejadas al miedo, pero consideraré también si es posible replantearse la valentía y el discurso fuera del marco del individualismo. Por último, propondré algunas maneras de abordar las «asambleas» y las manifestaciones como formas de discurso o expresión plural, y dedicaré unas líneas al asunto de cómo podríamos distinguir las asambleas que valoramos de aquellas a las que nos oponemos.

El marco que he descrito en términos abstractos es particularmente aplicable para las personas migrantes, con permisos provisionales, y en una

situación política en la que el trato injusto a las poblaciones refugiadas es sistémico. Cuando los refugiados quedan retenidos de manera indefinida en campos de detención y deciden rebelarse contra esa privación de derechos, ¿sobre qué base protestan? No disponen de una libertad de expresión establecida o garantizada. No están viviendo conforme a ningún marco legal fijado; o viven a caballo entre sistemas legales, y por tanto fuera de un sistema de derecho positivo. Deberían vivir, idealmente, bajo un sistema de derecho internacional que garantizara el derecho a ser procesado a su debido tiempo para obtener el derecho de entrada a un país en el que solicitar asilo o permiso de residencia. Pero sabemos que las leyes internacionales que rigen los derechos de los refugiados quedan en suspenso una y otra vez. El Convenio de Dublín, que se firmó en 1990, garantizaba el derecho de entrada y la valoración oportuna de las peticiones de asilo, pero las revisiones posteriores han limitado severamente los derechos de los refugiados arguyendo problemas de seguridad en los países de llegada, de modo que miles de refugiados han quedado detenidos indefinidamente, y viven en una zona en la que el debido proceso y el estado de derecho quedan suspendidos al tiempo que los poderes legales administrativos se vuelven arrolladores.

Como sabemos, existen muchas formas de resistencia en tales condiciones. Los migrantes detenidos no son «nuda vida» en el sentido agambeniano. No se los expulsa de las polis y se los contiene ahí, despojados de todo poder político. Eso solo sería cierto si entendiéramos el poder político como algo que otorga o retira un poder estatal concebido como una prolongación del poder soberano. Y, sin embargo, los poderes de la resistencia pueden formarse fuera del marco del poder estatal y contra este, sin su autorización. La denominada «nuda vida» puede actuar y de hecho actúa; no es ya nuda vida, sino una forma de actividad política, un modo de resistencia política, incluso, que precisa que la comprendamos en toda su particularidad. Está fuera del estado de derecho, pero sujeta a unos poderes legales —incluidas las fuerzas de seguridad y policiales—, y también actuando, actuando por lo general de acuerdo con otros que están detenidos, o con quienes buscan una alianza con el propósito de defender sus derechos. En el caso de estas personas reducidas, o casi reducidas, a una privación de derechos, ¿cómo es posible que hagan valer y ejerzan un derecho justamente en unas circunstancias en las que tal derecho no viene

prestablecido por la legalidad existente ni reconocido por el Estado existente ni las potencias internacionales? Y tampoco el derecho reivindicado es un derecho individual (si bien la convención internacional sobre los refugiados de 1951 trata al refugiado como un individuo y no comprende, por tanto, los derechos de las poblaciones desahuciadas que huyen de la guerra o la persecución). Y sin embargo se reivindican unos derechos, a menudo en solidaridad colaborativa con activistas para oponerse a las detenciones indefinidas y reanimar los derechos internacionales, que los estados nación abandonan sistemáticamente en nombre de su «seguridad». La detención indefinida es el sector de mayor crecimiento en la industria penitenciaria, reservada para migrantes y disidentes políticos (como vemos en Turquía y Palestina), así como para toda aquella persona que se considere que supone un desafío frente al poder de los gobiernos existentes. Bajo la rúbrica de la «seguridad», el racismo campa a sus anchas. De hecho, podríamos preguntarnos: ¿la seguridad de quién se protege con esta invocación de la seguridad? ¿Es la seguridad de Europa o es, en efecto, la seguridad del privilegio blanco en la Europa contemporánea? O, en relación con la caravana de migrantes que se agolpan en la frontera de Estados Unidos, ¿la seguridad de quién está en cuestión? ¿La de Estados Unidos o la del grupo de apátridas que está expuesto ahí a los elementos, desprotegido por las leyes internacionales?

De modo que una pregunta que me hago es cómo entendemos este importante concepto de Hannah Arendt: *el derecho a tener derechos.* ¿Podemos convenir, por ejemplo, en que el derecho a tener derechos no se asienta ni en el derecho positivo ni en el natural? ¿Y podemos afirmar también que el derecho a tener derechos cobra forma y significado en el propio ejercicio del derecho? Cuando ese derecho se ejerce, como ocurre en las formas migrantes de resistencia (el periódico alemán *Daily Resistance*, el grupo británico These Walls Must Fall, pero también una serie de organizaciones griegas, entre ellas la Campaña de Solidaridad Griega), se articula de lado a lado del muro, como si dijéramos, por parte de los detenidos y de los que trabajan en solidaridad con ellos. En consecuencia, no es un individuo el que expresa puntualmente ese derecho en una declaración, sino que se articula de canal en canal como un discurso plural al mismo tiempo secuencial y solidarista. Y reclama, de hecho, unas leyes nuevas, pero también unas buenas leyes, igual que desafía las formas

violentas y degradantes del poder legal —o violencia legal— que caracterizan la detención indefinida.

El derecho de reunión y de protesta son dos derechos que solo pueden ejercerse sin miedo si las consecuencias de dicha protesta no son el arresto, la detención o la deportación. Si un inmigrante recién llegado y sin derechos plenos de ciudadanía se implica en una protesta que se considera «radical» o «radicalizada» —si quiere defender, por ejemplo, los derechos humanos de los palestinos en Cisjordania o protestar por los asesinatos de civiles en Gaza—, ¿recaerá de inmediato sobre esa persona la sospecha de antisemitismo? Por descontado, se da por hecho que nadie puede oponerse a la ocupación, a las detenciones indefinidas en Palestina, o a las mutilaciones o asesinatos de civiles sobre la sencilla base de que es injusto. Se supone que una persona objeta desde una convicción o un compromiso antisemita, lo que implica que solo quienes se oponen al antisemitismo aceptan la injusticia, y eso no puede ser correcto. El problema es aún mayor, sin embargo, por cuanto cualquier manifestación crítica con los gobiernos vigentes puede ser rápidamente rebautizada como «revuelta» con el objetivo de poner en marcha un protocolo de seguridad que deje en suspenso el derecho a la libre expresión. Así pues, una persona migrante puede protestar perfectamente contra las restricciones impuestas sobre los migrantes, contra su relativa privación de derechos o contra las propias detenciones indefinidas. Pero ¿qué impide a un gobierno renombrar creativa y perversamente la libre expresión de una postura política compartida con otros como «revuelta» o, en efecto, como una amenaza contra la seguridad?

Si regresamos a la cuestión de la valentía y el miedo, del valor y el temor, podemos pasar a considerar la situación en la que personas migrantes privadas de derechos protestan públicamente contra esa privación solo para encontrarse con que su expresión pública se considera una amenaza para la seguridad y con que son ahora candidatas perfectas para la detención o la deportación. En tales circunstancias, el ejercicio de ese derecho es por fuerza temeroso, dado que quienes alzan la voz contra la injusticia saben que es muy posible que se los someta a una injusticia mayor solo por haberse pronunciado. Esto da lugar a una trampa por la que personas privadas de derechos solo pueden exigir sus derechos ejerciendo una libertad que resulta punible por un Estado presto a suspender estos derechos en cualquier momento. El discurso en tales circunstancias, en consecuencia,

será siempre temeroso, y del mismo modo que el miedo viene inducido por las amenazas del Estado, también son estas las que convierten el ejercicio de la libertad de expresión en un asunto plural, una ocasión para la solidaridad y la resistencia.

Permítanme volver a la cuestión de la valentía y el discurso para que podamos ir más allá de las formas de individualismo que limitan nuestra concepción de la valentía en cuanto que virtud y del discurso en cuanto que expresión del individuo. La valentía suele remitirnos a una «ética de la virtud»: pensamos en individuos valientes, pero ¿qué hay de la valentía que nace de actuar de común acuerdo?; una versión corpórea de la acción conjunta que se distingue de la arendtiana pero que claramente bebe del importante concepto de esta. Y, sin embargo, la valentía deviene un rasgo y efecto de las relaciones sociales, en particular de las relaciones de solidaridad; se transmite entre la gente, y surge precisamente de las relaciones sociales, de los lazos entre personas, del espacio y la ocasión de sus interrelaciones. Esta formulación, confío, abre la posibilidad de pasar de nuestra noción del coraje como virtud moral (propia del individuo) a una función y un efecto acumulativo del acto solidario.

Por descontado, no podemos hacernos una idea romántica de la solidaridad en una coyuntura en que las solidaridades de derechas se unen a favor del racismo o el antisemitismo, en contra de los migrantes o para resucitar fantasías tóxicas de supremacía blanca. Un problema con el que nos topamos a la hora de hablar de manifestaciones o asambleas valientes (y hay una diferencia: las segundas están marcadas por sus incipientes formas de gobernanza; véanse las asambleas callejeras de Buenos Aires tanto tras la caída de los regímenes dictatoriales como, más recientemente, dentro del movimiento Ni Una Menos) es que esas manifestaciones pueden producirse en la izquierda y en la derecha, y a menudo con intenciones contrarias, o al mismo tiempo. Así, pensando en asambleas que pudiéramos considerar valientes, que surgen con todo en contra, que ponen a gente en peligro, tenemos asambleas racistas o antirracistas, y eso significa que no podemos albergar ninguna idea romántica de lo que las asambleas son o hacen, dado que algunas de ellas parecen engendrar odio, alimentar el racismo, reanimar el fascismo en el presente y perseguir la destrucción de los ideales y derechos democráticos básicos.

¿Qué hacer? En primer lugar, debemos diferenciar a las asambleas por sus objetivos, pero también por su estructura igualitaria. Una acción fascista congrega a su alrededor a las personas que traerían consigo una forma de gobernanza fascista, y eso, sin duda, se refleja tanto en la forma en que se une esta gente —bajo un líder— como en el objetivo que las une. ¿Es posible identificar las características de las asambleas radicales democráticas y valientes? ¿Podemos decir que se caracterizan por la horizontalidad, o que existen procedimientos informales que buscan alcanzar ideales de igualdad, inclusividad y antiautoritarismo? Estos rasgos del grupo no solo representan sino que prefiguran la clase de mundo político que pretenden instaurar. En segundo lugar, debemos tener en cuenta no solo el objetivo que persiguen las manifestaciones, sino aquello que buscan desafiar o desmantelar. Todos hemos reparado en que algunos racistas creen que llevan mucho tiempo siendo silenciados, y que requiere valentía defender públicamente su racismo. ¿Cómo distinguimos este discurso presuntamente valiente de los racistas del discurso antirracista? Los supremacistas blancos afirman ser valientes por plantar cara a formas políticas progresistas o de izquierdas que, a su parecer, se han hecho con un predominio injustificable. ¿Es nuestra labor, entonces, destapar esa reivindicación de valor como cobardía, o definimos el valor como el valor de hacer frente a los poderes que desean imponer políticas racistas? A fin de cuentas, es valiente alzarse o cercar el grupo supremacista blanco a sabiendas de que tal vez empleen la violencia para afirmar su posición. Y da especial miedo a quienes no nos fiamos de que la policía no esté apoyando indirectamente esos grupos racistas. Así que definamos valentía solo en relación a los poderes a los que se opone, lo que significa que debemos juzgar dichos poderes y que nuestra valentía es la manifestación pública de ese juicio. Cuando Foucault identificaba el discurso valiente, tendía a imaginar instituciones estatales o psiquiátricas en el lugar de esos poderes frente a los cuales se requería nuestra valentía. Nos corresponde a nosotros reformular —o posiblemente abandonar— ese concepto para nuestros tiempos: hacer que funcione en una política de izquierdas antiautoritaria, antifascista y antirracista que se opone a formas de opresión y dominación basadas en el género y la sexualidad, una política que se opone a las condiciones de precariedad bajo las que un número cada vez mayor de gente se ve obligada a vivir, en particular aquellas personas

privadas de las condiciones o del derecho a trabajar, las que están detenidas de manera indefinida ya sea en las fronteras de Europa o de América Central, o en los campos de detención que se han ido normalizando por todo el mundo; y podemos incluir ahí los campos de detención que albergan ahora mismo a más de 1,5 millones de uigures en China occidental, o los campos de internamiento estadounidenses para japoamericanos durante la Segunda Guerra Mundial.

Pese a que, en términos legales, el derecho de expresión y el derecho de asamblea se consideran cosas distintas, ambas son libertades expresivas, y cuando un grupo se reúne para reivindicar algo, la asamblea forma parte de la propia reivindicación. El derecho de asamblea nos obliga a replantearnos el sesgo individualista que conforma todavía hoy el concepto de derecho. En cuanto que derecho, la asamblea no es patrimonio ni de un individuo ni de un grupo, sino que emerge de la relación entre la gente, una relación que transforma a las personas a las que une y anima a un tiempo. Se puede formar un grupo, pero la acción, la reivindicación del derecho, no la emprende un grupo que ya venga dado. La reivindicación es parte de la formación del grupo, que se forma al tiempo que se construye la reivindicación y se puede disolver o reformar una vez se hace llegar esta. Así, pese a que un individuo puede reivindicar el derecho de asamblea, nadie se reúne en asamblea consigo mismo.

Una asamblea no es equiparable a un orden social o político, aunque puede prefigurar el tipo de sociedad o de orden político en el que queremos vivir. Las asambleas pueden ser fascistas o antifascistas; no todas las asambleas son buenas, y no todas las asambleas son utópicas. Pero las asambleas que pueden atribuirse un potencial democrático radical tienden a construir un modo de deliberación que inicia, ejemplifica e incluso prefigura un modo de gobernanza basado en la igualdad, contrario a la violencia y en defensa del ejercicio público de la libertad. La primera acción reivindicativa de una asamblea es su propia aparición, que amplía el «espacio público de aparición» antes incluso de cualquier declaración que pueda hacer. Adquiere relevancia con antelación a pronunciarse. O tal vez empieza a pronunciarse tan pronto se forman las condiciones públicas y espaciales de su enunciación. Las asambleas dependen de redes que no son visibles, y de tecnologías que dan forma al ámbito de aparición. De modo que, aunque la gente se reúne, el acto de asamblea depende de los no

reunidos, y de la tecnología asamblearia. Y a veces el acto de asamblea es para quienes no pueden reunirse físicamente, y cuyas redes no visibles son las formas de reunión de las que disponen.

Para distinguir los tipos de asamblea que poseen este potencial democrático de los que no, propongo que consideremos unas cuantas que han articulado una reivindicación política por medio del poder expresivo de la asamblea. Por ejemplo, las asambleas formadas en las calles de Buenos Aires dentro del movimiento Ni Una Menos. Las mujeres y sus aliados se reúnen, emprenden un análisis de la violencia, apelan unos a otros y debaten, crean una oposición pública a la violencia sexual, amplificada por la difusión de los medios, y a partir de ahí aparecen nuevos grupos, nuevos informes, nuevas motivaciones. En 2015, más de 200.000 mujeres tomaron las calles de Buenos Aires. Más recientemente, cerca de un millón de mujeres se reunieron por toda América Latina. En Buenos Aires han organizado parlamentos: experimentos de democracia radical que recuerdan, y recrean, aquellos grupos formados de manera espontánea en 1983 para dar comienzo a las prácticas democráticas en los tiempos de la dictadura. O pensemos en las concentraciones populares de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca en Barcelona, en 2009, de la mano de quienes habían sido expulsados de sus casas por bancos que no dejaban de incrementar las comisiones y embargar sus pisos. Los empujaron a las calles, pero la gente las reclamó para sí. Las calles se convirtieron en su hogar, y cuando la policía se esfumó, las calles se convirtieron en su refugio. Pero cuando no tuvieron más elección que seguir en la calle, quedaron expuestos a los elementos (la meteorología) y al peligro potencial por parte de otros, y tuvieron que buscar una manera de reproducir las condiciones materiales de la vida. No se limitaron, sin embargo, a estar en estas condiciones: dieron visibilidad a las condiciones en las que se encontraban. Y lo mismo podemos decir de los campamentos y las manifestaciones de refugiados. No tienen derecho de circulación, ni derecho a un techo, ni derecho de pertenencia, y al mismo tiempo, desde esa condición, visibilizan la propia privación de derechos. Reivindican su poder poniendo de manifiesto su falta de derechos, y la eficiencia (eficacia) de su reivindicación depende, en esencia, de redes que no están presentes en ese mismo espacio, y de unos medios de comunicación y una tecnología que

establecen y trasladan el acto de resistencia más allá de su tiempo y su espacio.

Cuando los colectivos se organizan en asambleas, no siempre las personas se aman unas a otras. El vínculo entre ellas no es necesariamente el amor. Saben contra qué están y lo que necesitan, y son conscientes de la necesidad política de actuar conjuntamente. Dependen unas de otras para la acción; cada una de ellas recibe y al mismo tiempo presta apoyo, y de este modo comienza a articularse la interdependencia necesaria. Cuando reconocemos que nos necesitamos los unos a los otros, estamos reconociendo también los principios básicos que conforman las condiciones sociales, democráticas, de una vida vivible. La asamblea puede ser una vía de articulación y reconocimiento de esta necesidad, en particular en una economía neoliberal en la que cada vez con más frecuencia se justifica el abandono de ciertas poblaciones a un estado de indigencia (y se invoca un individualismo moral tóxico para presentar ese estado como resultado de sus propias acciones y, por lo tanto, lo que merecen).

No creo que podamos apoyarnos en la «inmediatez» de los cuerpos para levantar un argumento político, como si una fuerza vital se manifestase de un modo no mediado. No es eso lo que Foucault tenía en mente cuando señaló que el cuerpo de quien habla queda expuesto al peligro. Consiste más bien en que el derecho de asamblea, por ejemplo, no tiene sentido si me refiero a él por mi cuenta, en cuanto que individuo. El derecho de asamblea tiene lugar, tiene sentido, solo cuando una asamblea puede existir, cuando existe. Se requiere la aparición puntual y plural de cuerpos para ejercitar ese derecho y para dejar claro lo que este conlleva. La afirmación del derecho depende de su poder previo y colectivo. En particular cuando la gente hace acto de presencia en asambleas o manifestaciones que no han sido autorizadas, está afirmando un derecho que no está recogido o aprobado en la ley. No se trata del derecho de un individuo o de un grupo (así que no necesitamos aquí una teoría del sujeto individual o colectivo), sino de un derecho que nace de la relación social que evidencia y sanciona; un derecho que nace del poder colectivo de reunirse, esto es, de la relación entre personas; una relación que distingue y vincula al mismo tiempo, que está siempre en peligro de ruptura, que cuesta trabajo mantener y reparar.

¿Cuál es entonces el poder colectivo que ponen de manifiesto las revueltas de refugiados o, de hecho, las uniones de personas en situaciones

precarias? ¿Y en qué sentido podemos decir que son actos valientes? ¿Es el adjetivo correcto? Desde el lenguaje, o por medio de acciones, están afirmando que existen condiciones que exigen que los cuerpos persistan: que el «nosotros» que se une sigue persistiendo lo bastante para unirse, pero se opone asimismo a la destrucción de las condiciones vivibles de la vida. Los cuerpos que aparecen en las calles para reivindicar son los cuerpos que necesitan esas condiciones sociales que permiten que la vida persista y sea vivible. A la práctica, afirman: no estamos persistiendo, pero persistimos, y lo que queremos combatir son las condiciones económicas y sociales que están destruyendo la posibilidad de nuestra persistencia misma, restringiendo el horizonte futuro de una vida vivible. Es un círculo, por supuesto, pero un círculo que visibiliza la precariedad mediante la visibilización del cuerpo cuya precariedad y persistencia está en el centro de todo. Los cuerpos ejercen y se convierten en la reivindicación. Le puedo dar una forma proposicional, pero será una interpretación tardía y no capturará plenamente la exigencia que se plantea; estos cuerpos se señalan a sí mismos como los cuerpos en el núcleo del problema político: «estos son los cuerpos que están en peligro; estos son los cuerpos que persisten y resisten».

Estas uniones constituyen las condiciones infraestructurales provisionales de lo social al mismo tiempo que denuncian su desaparición; prefiguran de un modo transitorio los principios que deberían regir idealmente la vida política de una manera perdurable. La unión se resiste a ser privada de la posibilidad de una vida vivible, privada de movilidad, de expresión, techo, pertenencia, estatuto jurídico, empleo, libertad. No son derechos abstractos, sino poderes que dependen de un cuerpo vivo cuyas condiciones de vida se reproducen activamente a nivel social, político y económico. Las formas que adopta la resistencia política contra la precariedad no convierten la precariedad en igualdad económica al instante, pero prefiguran esa conversión, esa revolución, esa posibilidad, y todas ellas funcionan como un llamamiento a la movilización. Las revueltas frente a formas institucionalizadas de abandono dotan de forma encarnada una exigencia política. Visibilizan cuerpos que pese a todo importan en un invariable doble sentido. Esta visibilización de la alianza de cuerpos es una visibilización mediada del cuerpo en relación con la amenaza y con la realidad de la destrucción, una que solo puede materializarse con el apoyo

de quienes no están presentes pero apoyan y difunden el espacio de aparición. La asamblea se opone a las condiciones de precariedad y de exposición a la violencia y el abandono al tiempo que muestra los cuerpos afectados, los cuerpos cuya persistencia está amenazada. En asambleas como estas reside un poder que hace posible la afirmación del derecho, se da una renovación de los ideales, en plena extinción, de la interdependencia y la igualdad, y se produce una unión efímera que prefigura la posibilidad de un futuro que no puede materializarse plenamente por sí mismo; una forma puntual de solidaridad política, una incitación corpórea que eleva una reivindicación política, un recordatorio gráfico de la posibilidad vivida de un mundo de persistencia colectiva e igualdad radical: una visión que comienza a desvanecerse en la memoria y que reivindica la tarea de combatir ese olvido.

UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA DE NUESTRO TIEMPO[2]

Julio Cortázar encarna una tradición de imaginación literaria y activismo político extraordinarios. Tengo en mente aquella advertencia que hizo Pablo Neruda hace algunos años: «Cualquiera que no lea a Cortázar está condenado». Cortázar creía que debemos ser conscientes del lenguaje que empleamos a la hora de describir el mundo, pues está plagado de significados inconscientes, historias sociales, un legado de lucha y sometimiento. Puede que el lenguaje que más claro nos resulta se acabe revelando como el más opaco, e incluso engañoso, cuando empezamos a excavar en la historia del uso que se ha hecho de él.

En una clase de literatura que impartió en 1980 en la Universidad de California, en Berkeley, universidad donde soy profesora, Cortázar les dijo a sus alumnos: «El lenguaje está ahí y es una gran maravilla y es lo que hace de nosotros seres humanos, pero ¡cuidado! antes de utilizarlo hay que tener en cuenta la posibilidad de que nos engañe, es decir, que nosotros estemos convencidos de que estamos pensando por nuestra cuenta y en realidad el lenguaje esté un poco pensando por nosotros, utilizando estereotipos y fórmulas que vienen del fondo del tiempo y pueden estar completamente podridas».[3]

Y, no obstante, Cortázar no le dio nunca la espalda al lenguaje, ni a la política, ni a la esperanza. Debemos cuestionarnos críticamente la manera como reproducimos en nuestro lenguaje formas de poder a las que somos contrarios, y debemos también esforzarnos por usar el lenguaje de un modo nuevo que abra una posibilidad de esperanza al mundo. «Utopía» no es una palabra fácil de usar, pero Cortázar no la rechazó: Cortázar proclamó, como saben, que Cuba era una utopía alcanzable. Y con ello, otorgó esperanza a la posibilidad de materializar una igualdad radical de carácter político en este mundo. No sabía si sucedería, ni se embarcó en predicciones, pero

estaba dispuesto, no obstante, a proclamar, a movilizar el acto del habla como una forma de combatir el escepticismo y el nihilismo de su época. De hecho, como es sabido, en cuanto que miembro del Tribunal Russell II, unió fuerzas con otros para condenar públicamente los crímenes cometidos por los regímenes dictatoriales de América Latina. Él no era juez, y el Tribunal Russell II no era un tribunal de justicia, pero cuando los tribunales no cumplen con su labor, o cuando la fe en la ley se tambalea, existe aún la posibilidad de formular contundentes juicios públicos; en particular cuando la gente conviene en revisar en público las evidencias.

Como escritor, Cortázar se ganó el derecho a hablar en público, y escogió hacerlo en nombre de los subordinados, los censurados, los criminalizados por formar parte de la resistencia frente a las dictaduras, pero también de los torturados, y los desaparecidos, de aquellos cuya muerte sigue sin constar y sin el reconocimiento de los gobiernos responsables de su desaparición. El Tribunal Rusell era una alianza transnacional compuesta por personas que se arrogaron el derecho y el poder de juzgar allí donde los tribunales fracasaron o donde el sistema jurídico demostró incluso ser cómplice de los crímenes.

Hoy me gustaría hablar de la necesidad de reconocimiento público de estas pérdidas que continúan sin contar y sin llorarse. Y, para hacerlo, comenzaré con una pregunta: ¿en qué circunstancias es posible llorar una vida perdida? ¿De quiénes son las vidas que se consideran *llorables* en nuestro mundo público? ¿Cuáles son esas vidas que, si se pierden, no se considerarán en absoluto una pérdida? ¿Es posible que algunas de nuestras vidas se consideren llorables y otras no? Planteo estas preguntas difíciles y perturbadoras porque yo, como ustedes, me opongo a la muerte violenta; a la muerte por medio de la violencia humana; a la muerte resultado de acciones humanas, institucionales o políticas; a la muerte provocada por una negligencia sistémica por parte de los estados o por modos de gobernanza internacionales.

Si convenimos en que toda persona debería ser libre de aspirar a una vida *vivible* y despojada de violencia, entonces estamos aceptando que toda vida debería ser, idealmente, libre de ejercer ese derecho, y que todos aquellos que son privados de su vida por medio de la violencia son víctimas de una injusticia radical.

Sin embargo, si solo les reconocemos a ciertas vidas el derecho a aspirar a una vida vivible; si solo lloramos cuando son esas las vidas que desaparecen por obra de la violencia, entonces debemos preguntarnos por qué lloramos esas vidas y otras no. Parte de lo que dice nuestro dolor —si el dolor hablase—, parte de lo que implica ese dolor, es que las vidas que se han perdido deberían haber tenido la oportunidad de vivir, de aspirar a una vida que no fuera de continuo sufrimiento y desplazamiento, sino una vida vivible, una vida que le permitiera a una persona querer la vida que le ha sido dada vivir.

Así pues, si las diferencias de clase, raza o de género se inmiscuyen en el criterio con que juzgamos qué vidas tienen derecho a ser vividas, se hace evidente que la desigualdad social desempeña un papel muy importante en nuestro modo de abordar la cuestión de qué vidas merecen ser lloradas. Pues si una vida se considera carente de valor, si una vida puede destruirse o hacerse desaparecer sin dejar rastro o consecuencias aparentes, eso significa que esa vida no se concebía plenamente como viva y, por tanto, no se concebía plenamente como llorable.

Estamos en contra de la pérdida de determinadas vidas por medio de la violencia porque es una injusticia, pero tan importante es oponerse a la pérdida de vidas violentamente destruidas por no considerarse dignas de ser lloradas. Afirmamos que esas vidas eran valiosas, que deberían haber tenido la oportunidad de vivir y que la pérdida de esas vidas es una pérdida que lloramos abiertamente. El dolor da carta de naturaleza a la pérdida, es un reconocimiento del valor de la vida que se ha perdido, pero reconoce también que esa vida era en efecto una vida, que estaba viva; que su pérdida es una pérdida, la pérdida de una vida futura, de la futuridad que define una vida vivible.

El acto del duelo enlaza con el acto de la justicia precisamente aquí, porque no solo estamos diciendo que esa era una vida que merecía ser vivida y que nadie debería haberla destruido, sino también que tal destrucción es injusta. De modo que lloramos, y con ello al mismo tiempo nos oponemos a la injusticia. El despliegue de un duelo público se alía con una oposición militante frente a la injusticia. Y del mismo modo que nos oponemos a la violencia por medio de nuestro dolor y de nuestra rabia, estamos practicando la no violencia cuando nos dolemos y militamos en contra de la continuación de la violencia y la destrucción.

Las poblaciones se dividen a menudo, demasiado a menudo, entre aquellos cuyas vidas son dignas de protegerse a cualquier precio y aquellos cuyas vidas se consideran prescindibles. Dependiendo del género, de la raza y de la posición económica que ostentemos en la sociedad, podemos sentir si somos más o menos llorables a ojos de los demás.

Pensemos en las víctimas de feminicidio en Latinoamérica, especialmente en Honduras, Guatemala, Brasil, Argentina, El Salvador, pero también aquí, en México, que incluyen a toda persona brutalizada o asesinada por el hecho de ser feminizada, y eso incluye un número enorme de mujeres trans y de miembros de la comunidad travesti. A menudo estas muertes se dan a conocer o se publican como noticias sensacionalistas en los periódicos; les sigue una manifestación momentánea de conmoción pública, y al tiempo vuelve a suceder. Cuando se conocen, se produce una reacción horrorizada, no cabe duda, pero la reacción no siempre viene acompañada de un análisis enfocado a una movilización en contra de esas muertes tan generalizadas. En ocasiones se dice que los hombres que cometen estos crímenes sufren alguna clase de patología, o se considera una tragedia, o la historia se aborda como la enésima y periódica incidencia de algo aberrante. Pensemos, sin embargo, en la descripción de las feministas, que están intentando teorizar la situación con el objetivo de conocer los términos con que debería enmarcarse y entenderse. Montserrat Sagot, por ejemplo, de Costa Rica, sostiene que «el femicidio expresa de forma dramática la desigualdad de relaciones entre lo femenino y lo masculino, y muestra una manifestación extrema de dominio, terror, vulnerabilidad social, de exterminio e incluso de impunidad».[4] En su opinión, no procede explicar estos actos asesinos en términos de características individuales, patologías o incluso de agresividad masculina, sino que deben entenderse como la reproducción de una estructura social de dominación masculina y, en este sentido, como la forma más extrema de terrorismo sexista.[5] A juicio de Sagot, el asesinato es la forma más extrema de dominación, y otras, como la discriminación, el acoso, la violencia física, deben concebirse dentro de un *continuum* con el feminicidio. Este razonamiento nos conduce a una paradoja, puesto que si el exterminio es la meta, entonces, en caso de alcanzarla, sus perpetradores ya no ostentarían el dominio, pues quien domina necesita quien se someta, y que dicho

sometimiento le devuelva al dominador su propio reflejo. Si se interrumpe la vida de la persona o de la clase subordinada, el dominador deviene la norma, y la relación impuesta de desigualdad da paso al genocidio. Nadie domina sobre los muertos, salvo si borra por completo su rastro.

La situación del feminicidio no implica solo el asesinato activo, sino que incluye también el mantenimiento de un clima de terror, uno en el que cualquier mujer, incluidas las mujeres trans, puede ser asesinada. Dediquemos, pues, un momento a recordar lo importante que es para las alianzas que se forman en torno al duelo —alianzas encaminadas a ejercer una oposición política frente a la violencia— conseguir cerrar la brecha que separa el feminismo del activismo transgénero. Las mujeres son asesinadas, podríamos decir, no por nada que hayan hecho, sino por lo que otros perciben que son. En cuanto que mujeres, son consideradas propiedad del hombre, es el hombre el que ostenta el poder sobre sus vidas y sus muertes. No hay ninguna razón natural que justifique esta estructura fatal e injusta de dominación y terror: forma parte de convertirse en género en los términos de la norma dominante. Convertirse en hombre, desde esta perspectiva, consiste en ejercer el poder sobre la vida y la muerte de las mujeres; matar es la prerrogativa del hombre al que se le ha asignado un determinado tipo de masculinidad. Se espera, pues, de todos aquellos a quienes se les asigna al nacer el género de varón que asuman una trayectoria masculina, que su desarrollo y vocación sean masculinos. Por tanto, las personas trans que quieren ser mujeres, que buscan ser reconocidas como mujeres trans, rompen con ese pacto implícito que une a los hombres, que permite y afirma su violenta propiedad sobre las mujeres. Las mujeres trans son un objetivo en parte porque son femeninas, o están feminizadas, y se las castiga no solo por rechazar el camino de la masculinidad sino por abrazar abiertamente su propia feminidad.

Las estadísticas, como sabemos, son aterradoras. Ocurre en todas partes, pero en los últimos años han sido asesinadas más de 2.500 personas trans en todo el mundo. Brasil y México son también los países con los índices más altos de violencia y asesinato de personas transgénero. Tal vez se deba a que en estos países hay grupos en defensa de los derechos humanos que llevan el recuento de víctimas, pero también puede ser porque los mismos países latinoamericanos que han ido avanzando hacia la igualdad de derechos, hacia una mayor diversidad, y mayores libertades legales para las personas

LGTBQ son el objetivo de la violencia reaccionaria. Esos movimientos sociales responden frente a formas de desigualdad y violencia, pero son también el blanco del odio de aquellos que temen sus progresos. De modo que, hoy día, pensando en la violencia contra la mujer, contra las mujeres trans, contra los hombres trans, podríamos decir que son el resultado de la misoginia y la transfobia, y por descontado, esto es cierto, pero debemos comprender también las nuevas formas de violencia en cuanto que expresión de antifeminismo, en cuanto que oposición política a los derechos LGTBQ, una reacción frente a los que defienden el derecho de las personas trans a vivir libremente su género y a contar con el amparo de la ley.

De manera que parte de la violencia que vemos y conocemos es una reacción frente a los progresos que hemos hecho, y eso significa que debemos seguir avanzando y aceptar que se trata de una lucha continuada, una lucha en la que los principios fundamentales de la democracia, la libertad, la igualdad y la justicia están de nuestro lado.

La violencia, como saben, no es un acto aislado, y tampoco es solo una manifestación de las instituciones o de los sistemas en los que vivimos. Es también una atmósfera, una toxicidad que invade el aire. Estamos aquí por cuanto estamos vivos, por cuanto seguimos viviendo, pero las mujeres que siguen vivas persisten en una atmósfera de daño potencial, de una muerte repentina y violenta. La población de mujeres aún vivas viven hasta cierto punto aterrorizadas por la prevalencia de los asesinatos contra ellas. Algunas aceptan la subordinación para esquivar ese funesto destino, pero tal subordinación solo sirve para recordarles que son en principio una clase *asesinable*. «Sométete o muere» se convierte en el imperativo que se impone a las mujeres que viven en estas situaciones de terror. Y es este poder de aterrorizar el que, por descontado, recibe el respaldo, el apoyo, el refuerzo de la policía que se niega a proteger, o a procesar, o que inflige ella misma violencia sobre las mujeres que se atreven a denunciar legalmente la violencia que sufren o de la que son testigos, o que se unen en grupos para protestar o se suman a alianzas transregionales o transnacionales para plantar cara a la violencia contra las mujeres y las personas trans.

Sabemos que asesinar es un acto violento, claro está, pero ¿cómo definimos esa violencia que atañe a la reproducción del terror institucionalizado? La violencia no siempre adopta la forma de un golpe, o podría ser que el golpe no sea más que un instante en la reproducción

estructural y social de la violencia. Debemos impedir el golpe, pero debemos impedir también la situación estructural que posibilita ese golpe y que le proporciona una justificación tanto antes como después del hecho. Algunas instituciones, formales e informales, incluidos el gobierno y la policía, los propios cárteles, están implicadas en la reproducción social de la violencia. La violencia es al mismo tiempo acto e institución, pero es también, como he mencionado, una atmósfera tóxica de terror. Cada una le sirve de sostén a la otra, están de hecho encadenadas, conectadas una a otra en una dialéctica potenciadora del terror.

Es por esto que tenemos por delante una labor teórica tan grande por hacer: ¿cómo entendemos la especificidad del terror sexual? ¿Qué relación tiene con la dominación y el exterminio? ¿Hay una teoría general de la sexualidad y la violencia que pueda explicar este fenómeno? Estas preguntas nos ayudan a comprender cómo podría llevarse a cabo una intervención a escala global con la que exigir una reconceptualización de estos asesinatos en cuanto que manifestaciones de un poder social que se ejerce una y otra vez a un ritmo letal. Solo entonces sabremos cómo rebatir los relatos que culpan a las mujeres de sus propias muertes violentas, o que presentan a los hombres como personajes patológicos, o que aportan una imagen compasiva de su ira: «un crimen pasional».

Por terrible e individual que pueda ser cualquiera de estas pérdidas, se enmarcan en una estructura social que no considera que las vidas de las mujeres, incluidas las mujeres trans, sean dignas de ser lloradas. Las categorías que omiten el ejercicio del poder social en estos casos suponen un obstáculo para una oposición política eficaz contra tales condiciones. Por descontado, quedan muchas cuestiones pendientes en torno a los usos del discurso de los derechos humanos o el recurso a regímenes legales que a menudo reproducen las desigualdades, y también acerca de la necesidad de comprender las posibilidades de la resistencia, que las mujeres continúan ejerciendo en circunstancias tan aterradoras. El movimiento Ni Una Menos, que como saben ha sacado al menos a dos millones de mujeres a las calles, es un estupendo ejemplo. «No perderemos ni una más.» Su voz es la del colectivo de las que todavía viven, de las que existen y persisten; han transformado la categoría de mujer en un colectivo, y no perderán ni a una más de entre sus filas, de entre su género. En Estados Unidos, seguimos acumulando historias individuales porque somos comprometidamente

individualistas. El movimiento #MeToo es, claro está, una serie impresionante de historias que señalan la estructura generalizada de discriminación, acoso y agresión. También en Latinoamérica las historias individuales importan, sin duda, y ese es uno de los motivos por los que nos interesan las memorias, las biografías, los testimonios que reflejan el mundo en el que habitualmente vivimos. Y, sin embargo, Ni Una Menos es una forma de afirmar la voz del colectivo, una solidaridad entre las vivas, cuya proclama es «vamos a seguir viviendo y no perderemos a ni una más de las nuestras». Es un acto de expresión del «nosotras» que agrupa todas nuestras voces cada vez que se reúne. El colectivo protege al individuo de un destino violento, el colectivo exige un mundo en el que esa lucha contra la muerte violenta se libre —o así debería ser— por todos los sectores de la sociedad. Y afirma también que las mujeres vivirán, que seguirán viviendo, que reivindican con el propio acto de vivir su derecho a vivir, a disfrutar, a ser un cuerpo que conecta apasionadamente con otros cuerpos en el mundo. Ni Una Menos es una declaración viva por parte de las vivas, unidas para que no se produzca ni una sola muerte violenta más.

Desde luego, hay una diferencia entre el duelo público y la lucha por la justicia. No todas nuestras pérdidas son políticas, y no todas nuestras luchas por la justicia dependen del derecho y de la posibilidad de llorarlas. Y sin embargo, el duelo público puede convertirse en un acto político. Pensemos en las Abuelas de la Plaza de Mayo, en las Mujeres de Negro, en las Familias de Ayotzinapa. Quienes exigen este derecho al duelo no van a desaparecer de los medios o de las plazas. Están reivindicando públicamente su derecho a llorar, están reivindicando su derecho a llorar públicamente. Y sin embargo llorar sin evidencia de la muerte no es del todo posible; no lo es llorar sin conocer la causa de la muerte. Como dice la Antígona de Sófocles, tenemos que poder enterrar el cuerpo para aceptar y llorar la pérdida. Tenemos que saber dónde y cómo muere una persona para emerger del escándalo de la injusticia y abrazar la práctica reparadora del duelo. Quienes han perdido a los que aman, quienes dicen «tengo derecho a llorar, y no lloro aún porque necesito saber dónde y cómo murieron mis seres amados», están vinculando las demandas de justicia con la capacidad misma de acceder al duelo. No habrá duelo si no hay justicia y asunción de responsabilidades, y ser privado del derecho al duelo es en sí mismo una injusticia. El duelo y la reivindicación de justicia van de la mano y se

necesitan el uno a la otra; reúnen el dolor y la rabia en un esfuerzo por construir un nuevo consenso y una nueva solidaridad contra la violencia.

Dolor y rabia: dos disposiciones apasionadas. Si las sentimos, es señal de que seguimos vivos, lo bastante vivos como para percibir el mundo, para sentir pasión por aquellos a los que amamos, o por aquellos cuya vida es valiosa y debería ser tratada como tal. En otras palabras: si sentimos dolor y rabia, es que no hemos renunciado a nuestra capacidad de reaccionar ante el mundo. Significa también que no aceptamos la violencia cotidiana como algo natural, y que no vamos a tratar la violencia como algo que se da por supuesto. Vivimos en un mundo en el que sabemos que la violencia es inminente, y sin embargo supone un shock cada vez que aparece, lo cual significa que seguimos reaccionando moralmente al nivel de las pasiones y los sentidos. Frente a esos que dicen «bueno, así son las cosas», o que cuando hablan del asesinato de mujeres y personas trans, del abandono de los migrantes o del ataque contra periodistas políticos afirman que «esto es lo que hay»; es necesario insistir, por nuestra parte, en que el mundo no tiene por qué estar estructurado de ese modo. Debemos hacerle sitio a otro mundo, debemos insistir en la posibilidad de un mundo estructurado sobre la no violencia; proclamar, incluso, que semejante mundo es factible, aun cuando no encontremos la manera de llegar a él, porque aceptar la violencia del mundo como si fuera lo natural equivale a admitir la derrota y abandonar la tarea de reconocer a todas y cada una de las criaturas vivas como seres dotados de potencial y dotados también de un futuro impredecible que debe ser salvaguardado.

Pero permítanme ahora que exponga otra perspectiva sobre lo que he llamado, acaso con cierta torpeza, la *llorabilidad*, y pasar después al tema de la convivencia no violenta.

Cabría suponer que, cuando nos referimos a una vida que merece ser llorada, nos estamos refiriendo a una vida que está ya muerta, ya perdida. Lo que yo defiendo es que la llorabilidad es operativa aun en vida: es una característica atribuible a las criaturas vivas que define su valor dentro de un esquema diferencial de valores, e influye directamente en el trato justo e igualitario que dispensamos o no a los distintos grupos en sociedad. Los estudiosos del esclavismo se han referido a la vida de los esclavos como una «muerte social», y a los indigentes y a los sin papeles se los describe a menudo como «sombras» en la esfera pública. Son vidas cuyo estatus moral

y legal en cuanto que sujetos vivos no está plenamente reconocido: rondan al ciudadano, rondan a las clases privilegiadas, pero ¿se los considera vivos?, ¿o no son más que sombras al fondo, detrás de aquellos a quienes sí se considera vivos; sombras que no se reconocen como igualmente vivas, igualmente legitimadas para vivir? Mi hipótesis es que las formas más horribles de violencia social están comprometidas implícita o explícitamente con la desigualdad. Cuando una persona, un miembro de la policía, un legislador o un grupo se plantea si emplear o no la violencia en una determinada decisión, está tomando una decisión en relación con el valor de la vida de otra persona. Quienes planifican la violencia viven también en un mundo en el que algunas vidas son tratadas como si fuesen más valiosas y otras como si lo fuesen menos. Así pues, es ahí, dentro de ese marco en el que las vidas se conciben como portadoras de un valor diferencial, en el que toman una decisión. Una decisión con la que buscan afirmar el valor negativo de aquellos que desean asesinar —pues el asesinato es la implementación definitiva de la desigualdad social—, pero también privar a esa vida que se llevan de su valor en cuanto que vida.

Plantearse una posición moral general frente a la violencia va también ligado a este problema político sobre la disparidad del valor y de la llorabilidad de las vidas. La prohibición de matar a una criatura viviente queda invalidada si no se considera ya que la persona, el grupo, la población estén viviendo una vida, si no cuentan ya como una vida. Solo aquellos que se consideran vivos pueden ser nombrados de manera eficaz y amparados bajo una prohibición de violencia. Pero es necesaria una segunda consideración: si la prohibición de matar se asienta en la premisa de que todas las vidas son valiosas, de que están dotadas de valor en cuanto que vidas y su estatus es el de criaturas vivientes, entonces la universalidad de la afirmación solo es válida con la condición de que este valor se extienda equitativamente al resto de seres vivos. Esto significa que tenemos que pensar no solo en las personas sino también en los animales, y no solo en criaturas vivas sino en procesos vivos: las redes y las formas de vida, el medio ambiente, el clima.

Lo que yo afirmo es por tanto lo siguiente: la desigual distribución de la llorabilidad podría servir de marco para entender la producción diferencial de seres humanos y otras criaturas en el seno de una estructura de desigualdad o, de hecho, de una estructura de violenta negación. Ser

llorable es sentirte interpelado de tal modo que sabes que tu vida importa, que la pérdida de tu vida importaría, que tu cuerpo es tratado como un cuerpo que debe tener la posibilidad de vivir y prosperar, cuya precariedad debe ser minimizada, que debe poder disponer de lo necesario para prosperar. No se trata de que otra persona venga a saludarte con esa actitud o con esa convicción —«Tu vida importa»—, se trata de un principio en el que residen la organización social de la sanidad, la alimentación, el techo, el empleo, la educación, la vida sexual, la vida social y cívica.

Tal vez dé la impresión de que defiendo solapada o indirectamente el pacifismo o la no violencia. Bueno, sí: sí propongo una ética política de la no violencia para nuestra época. Pero eso no significa que crea en la existencia de una especie de parte no violenta en nuestras almas en la que debiéramos habitar, y tampoco significa que debamos practicar la calma o la pasividad en lugar de ser activos y apasionados. Al contrario, la no violencia es una postura que debe perseguirse activa y apasionadamente. La mayoría de filosofías morales de la no violencia empiezan y acaban con la acción individual, pero nuestras pasiones son compartidas, y también lo son nuestras acciones. Las alianzas no violentas reivindican enfática y enérgicamente su existencia en la vida pública. Cuando Albert Einstein se presentaba como exponente de un pacifismo militante, se estaba refiriendo a una oposición activa, enérgica y no violenta a la violencia. No se trataba de cultivar el alma hasta alcanzar un estado virtuoso, y tampoco de abstenerse de toda acción como una forma de minimizar la posibilidad de causar daño. Y cuando le preguntó a Freud por qué los humanos no dejaban de ir a una guerra tras otra y si había manera de frenar esta destructividad, Einstein estaba presuponiendo que la no violencia era en sí misma una lucha activa y continuada. Un motivo para ello, como evidencia su debate con Freud, es que el conflicto es una característica constitutiva de las relaciones humanas. Y otro, añadiría yo, tiene que ver con nuestra inevitable interdependencia unos de otros. La interdependencia puede suponer un gran alivio: nos alivia de nuestro aislamiento, y nos sitúa en el mundo de los otros. Pero puede también estructurarse como una explotación, o puede devenir fuente de conflicto, incluso de una furia criminal, algo de lo que debemos liberarnos para tener una existencia independiente.

¿Cómo podemos integrar este carácter dual de la interdependencia; esta ambivalencia que parece estructurar nuestra intrincada relación con los

otros? En efecto, el potencial violento surge, diría yo, como un rasgo de cualquier relación de interdependencia. La dependencia puede ser una forma de subordinación, de explotación, pero puede ser también el lugar en el que la individualidad, incluyendo los límites del propio cuerpo, se ve más cuestionada. No siempre sabemos dónde comenzamos y terminamos en cuanto que individuos. Y dónde comienza y termina la existencia independiente de otra persona. Los límites de nuestros cuerpos no siempre están claros. En escenarios de misoginia y de apropiación violenta del cuerpo de la mujer, un hombre puede verla como una extensión de sí mismo. Si ella no le devuelve el reflejo de su poder, él la anulará para poder afirmar ese poder que siente como legítimamente suyo. Los movimientos independientes de la mujer se ven como una amenaza a su existencia, pero esto, por supuesto, solo en su fantasía. Una fantasía en la que la mujer es de su propiedad, en la que la vida de la mujer es una extensión de la suya propia, en la que su tarea es devolver el reflejo de la superioridad del hombre, y en la que la mujer pasa a ser asesinable en el momento en el que abandona, o parece abandonar, ese circuito fantasmático.

¿En qué circunstancias la vida continuada de otra persona, de otro grupo, parece desafiar la vida propia de un modo tan radical que la muerte de ese otro se antoja necesaria, cuando no justificada? Esta es la cuestión psicosocial que sobrevuela la violencia sexual. Y cuando son sencillamente los movimientos independientes de una persona los que se construyen como amenazas a la propia existencia, ¿qué clase de interdependencia tóxica es esa, que anula la alteridad al servicio de la omnipotencia masculina?

La negociación en torno a la dependencia y la individuación es, no cabe duda, muy complicada. Ninguno de nosotros lo hace a la perfección. Pero la mayor parte no recurrimos a la violencia para resolver la ambivalencia de estar irreversiblemente vinculados unos a otros, de depender unos de otros. Nos pertenecemos unos a otros, aquí en la tierra; o pertenecemos a la tierra, todos del mismo modo, por el simple hecho de haber nacido en este entorno y en este mundo. Esta era la postura de Hannah Arendt, para quien natalidad implicaba igualdad. No somos individuos que se vuelven sociales por medio de un contrato: somos desde buen principio interdependientes, y esa interdependencia es una característica constitutiva de quienes somos, aun si la ideología del individualismo nos lleva a negar este hecho, aun si las ideologías de dominación niegan esta reciprocidad. Precisamente,

nuestro deseo de vinculación y nuestra resistencia a caer en tal embeleso nos colocan en una posición en la que estamos perpetuamente a vueltas con la ambivalencia. Así pues, por estos y otros motivos, acepto que el conflicto representa un potencial perdurable de relaciones humanas y formaciones sociales, incluidas entidades políticas como regímenes, cantones y estados. En la medida en que las relaciones sociales se caracterizan por la interdependencia, es importante que nos cuestionemos acerca de la ambivalencia y la negación, no solo en cuanto que características de una realidad psíquica autónoma sino como dimensiones psíquicas de nuestras relaciones sociales.

Frente al nihilismo inminente, se requiere de cierta paciencia crítica para poner de manifiesto las diversas fantasmagorías según las cuales alguien te está atacando cuando no es así, o cuando es el otro, de hecho, el atacado. Esta inversión es posible por la postura, la política, que considera que la migración de personas procedentes de Oriente Medio o del norte de África va a destruir Europa y la humanidad y hay por tanto que rechazarla, abandonarla e incluso dejarla morir si es necesario. Otro ejemplo de ello es la postura, en boca del régimen de Trump, que afirma que la caravana de migrantes que pretenden entrar en Estados Unidos traerá asesinatos y violaciones a nuestra por lo demás pacífica nación. Y México debe decidir también si dispensa su hospitalidad o si copia el nacionalismo que practican sus vecinos del norte. El muro que propone Trump pretende negar la interdependencia profunda de México y Estados Unidos, una interdependencia que ha estado mucho tiempo estructurada en la forma de una dominación colonial del sur por parte del norte. Lo que se extiende ante nosotros es la posibilidad de una frontera porosa que nos permitiría comenzar a imaginar unos lazos recíprocos que desecharían el poder colonial en nombre de la igualdad radical de nuestros pueblos. Las formas racistas y nacionalistas de fascismo que están cogiendo fuerza en Brasil y en Estados Unidos, pero también en Hungría, y que amenazan con recuperar aún más poder en Alemania, tienen todas como objetivo revivir viejas concepciones de la nación en nombre de la pureza étnica, el odio, la xenofobia y un pernicioso rechazo a reconocer la igualdad de derechos de todos los seres vivos que habitan en este mundo. Lo que niegan es la promesa y la dificultad de nuestra vida común: en la que mi vida atraviesa la tuya y la tuya atraviesa la mía, en la que una vida no es perfectamente

separable de otra por muchos muros que se construyan entre ambas. Todo muro que se construya se vendrá abajo por la fuerza de los que desean tocar el otro lado.

Llevo tiempo proponiendo que reabordemos la igualdad y la convivencia con un enfoque nuevo, que partamos de la premisa de que todas las vidas son igualmente llorables y veamos qué importancia tiene esto tanto en la vida como en la muerte. Pues la vida potencialmente llorable es una vida que merece un futuro cuya forma no conocemos; esto es, que posee el estatus de un potencial radical, un potencial que se comparte y se activa por otras vidas, un potencial que implica la vida de uno en la vida del otro. Si una vida se considera llorable, eso significa que se lloraría su pérdida, que no debe perderse. De ahí que el imperativo de salvaguardar el futuro abierto de una vida sea precisamente no saber o no imponer la forma que adoptará esa vida, el camino que seguirá. Es una forma de salvaguardar la forma contingente e impredecible de la vida. No se trata de proteger un modo de vida frente a otro, sino tan solo de proteger la posibilidad de seguir viviendo y buscando unas condiciones vivibles guiados por ese potencial radical que se actualiza en relación con los otros. Salvaguardar la vida es una obligación afirmativa, que es algo muy distinto de protegerse solo a uno mismo o a la propia comunidad a costa de otras personas y otras comunidades. Y, en efecto, deberíamos desconfiar de aquellos que ven la diferencia como una amenaza fantasmática hacia la propia identidad.

Cuando, por ejemplo, se presenta a los migrantes como un presagio de destrucción, como portadores de destrucción que envenenan la identidad racial, o nacional, con impurezas, la defensa de la comunidad nacional pasa a ser una injusticia, pues en nombre de esa defensa se impide el paso, se detiene indefinidamente o se deja morir a los migrantes. El rechazo a la interdependencia y el rechazo a la igualdad conducen ambos a una destrucción violenta o un abandono letal. Una vez se imagina o se fantasea con la destructividad del otro, la destrucción de ese otro queda legitimada: la fantasía de una acción destructiva desata una reacción destructiva, y así la economía de la destrucción empieza a girar en su infinito círculo vicioso. Empieza, podría decirse, con un muro; con el muro de la identidad, con un amurallamiento que separa a un yo de otro; el muro en cuanto que defensa incapaz de resistir, que prefiere abandonar y matar antes que vivir en un

mundo estructurado por la interdependencia inevitable e irreversible que nos une los unos a los otros.

Podría ser, como convinieron Einstein y Freud, que no sea posible sobreponerse a la destructividad humana, que sea un impulso, una pulsión inherente a las comunidades humanas que amenaza siempre con romper los vínculos sociales tal como los conocemos. La cuestión de si la destructividad es un impulso o una característica de las relaciones sociales sigue abierta, y nos haría falta otra conferencia para indagar en ella. Como señalaba Freud en *El malestar en la cultura*, y en sus reflexiones previas sobre la guerra, el potencial de destrucción inherente a los vínculos sociales tiene la capacidad de hacer pedazos la sociedad, de despojarnos a todos de las condiciones de una vida vivible. Esta proyección de destructividad en el enemigo no se ha traducido nunca en una forma de gobierno que impida la propia autodestrucción, y las más de las veces ha desembocado en un estado de guerra. Esta proyección, esta consideración del otro como portador de destrucción, es solo una de las muchas modalidades de destrucción, de categorizar al otro como no-llorable, precisamente porque no se le considera vivo, sino una amenaza para la vida —esto es, para *esta* vida, para el modo de vida nacional—, impregnada de fantasmagorías raciales y étnicas. En efecto, proyección y autodefensa suelen ir de la mano, y llevan a cabo su labor destructora en tándem.

Julio Cortázar se reunió con las guerrillas radicales en París, y en sus conversaciones con Omar Prego le explicó que se había sentido «aterrado por su sentido dramático, trágico, de su acción».[6] Cortázar comprendía lo que era vivir con una ira enorme hacia quienes ejercen la violencia contra los opositores al fascismo, las dictaduras, la censura y las desapariciones. Pero no defendía una oposición violenta. Proclamó, en 1973, que «cada uno tiene sus ametralladoras específicas. La mía, por el momento, es la literatura».[7] Es ahí donde las coordenadas del tiempo y del espacio que se dan por supuestas pueden reorganizarse; donde el cinismo y el nihilismo que aceptan la violencia como modo de funcionamiento del mundo se pueden refutar, y quizá sea la literatura el lugar donde la utopía puede ser imaginable o factible.

En mi opinión, no hay manera de erradicar el potencial de destrucción que habita en nuestras relaciones sociales, pero eso no significa, no

obstante, que todas nuestras relaciones sociales sean invariablemente destructivas, o que no podamos desarrollar prácticas que incorporen la ambivalencia de nuestras pasiones. Sigue siendo posible persistir en la no violencia, imaginar incluso y describir un mundo en el que la no violencia se convierta en la base de nuestras relaciones. Algunos dirán que es imposible, o poco realista, pero eso, desde luego, no es motivo para desecharlo como idea, como experimento ético, como imaginario sin el cual se haría imposible vivir. Dada nuestra interdependencia en la esfera global, y dado también el hecho de que no siempre nos amamos los unos a los otros —confesémoslo—, la no violencia se convierte en una norma moral que honra los vínculos sin los cuales ninguno de nosotros —incluidos los animales, incluida también la tierra de la cual dependemos, y que ahora depende de nosotros—, podemos vivir. Esta interdependencia, plagada como está de cercanías indeseadas, de conflicto, de rabia, es a veces aquello contra lo que clamamos. Y, sin embargo, no deja de ser nuestra obligación preservar este controvertido vínculo social con el objetivo de sostener la vida y la lucha por la igualdad, la libertad y la justicia. Esta forma tan controvertida que adopta nuestra vida nos lleva a preguntarnos si acaso este yo que busca persistir en su propio ser no estará vinculado a otras vidas que buscan persistir en sus respectivos seres —de manera que mi persistencia depende de la tuya, y la tuya de la mía—, y a las criaturas vivas y los procesos sin los que la vida y un entorno habitable no serían posibles. Esta vida no es nada sin el resto de vidas, sin la red de los vivos. El «yo» adquiere y pierde sus límites en relación, no solo con aquellos a los que más conozco y más amo, sino también con personas cuyo nombre nunca llegaré a conocer. Si luchamos por nuestra vida en estas condiciones, estamos luchando mediante la no violencia. La lucha adquiere una nueva forma cuando nos enfrentamos enérgicamente a la violencia reconociendo, en la medida en la que nos sea posible, el potencial de destrucción, para recordar así que estamos ligados a todos aquellos que viven bajo la amenaza de una destrucción sin paliativos. Esta vida, esa vida, unidas en y al ámbito de lo viviente, todas obligadas a salvaguardar y a procurarnos una vida interconectada común en la tierra; obligadas a afirmar la no violencia aun cuando nos debatamos con una ira justificable. Esto supone, tal vez, una necesidad y una obligación —difícil, precaria—, y también, incluso, en el mejor de los casos, una feroz alegría que a veces compartimos.

SIN ALIENTO: LA RISA Y EL LLANTO AL LÍMITE DEL CUERPO[8]

Lo que nos trae hoy aquí es el ruido, y la risa, y el potencial político del sonido. Pero recordemos de buen principio que no todo el mundo puede oír, y que nuestro vínculo con el mundo puede darse por medio de un amplio abanico de sentidos, incluidos el gusto, el olfato y el tacto. Lo que nos trae hoy aquí es un encuentro, un encuentro que lleva un tiempo sucediéndose, una forma de traspasar idiomas y de superar las fronteras del Estado nación, pero en la dirección justamente contraria a la de una invasión imperialista. No hace falta que les diga que vivimos en unos tiempos de gran miedo y desorientación, pero tal vez lo que podamos recordar en este día y en este lugar son, precisamente, los potenciales que nos alientan; la esperanza que aún nos invade, de manera irracional, en una época de desesperación. Por mucho que esta sea, con toda evidencia, una época de auge del autoritarismo, es también una época en la que el rechazo al autoritarismo es cada vez más claro, más inteligente, más fuerte. Encuentros como el de hoy exploran el potencial del ruido, del humor, de la risa: esos estallidos hacia la esfera pública que hasta cierto punto ejercen el poder de perturbar su funcionamiento.

Los sonidos que emitimos resultan cruciales a la hora de establecer la presencia de quienes no acostumbran a ser escuchados. Y no son precisamente los sonidos de la democracia parlamentaria, pese a que la democracia parlamentaria constituye sin duda un valor, un conjunto de instituciones por las que merece la pena luchar. Pero en la democracia parlamentaria hay un sujeto que habla, un sujeto que habla solo porque ese sujeto tiene un lugar, un lugar reconocido, dentro de las estructuras establecidas de la democracia. Pero ¿qué hay de esas personas cuyas exigencias democráticas no son escuchadas?, ¿de esas personas que hablan en un idioma que suena como ruido a oídos de los demás?, ¿de esas cuya

lengua es un tipo de ruido para el que no existe una traducción aparente a las estructuras democráticas vigentes? ¿Es en efecto ruido, o es una demanda? ¿Proviene de la gente que queda fuera de la democracia, de la que conforma otra democracia, una democracia futura? No siempre son reconocibles como sujetos. Y su idioma no siempre se reconoce como idioma. Se han convertido en el ruido a las puertas del parlamento, a las puertas de las instituciones democráticas establecidas, y dado que no se puede otorgar a los sonidos que emiten la categoría de lenguaje, ni se pueden inscribir en el léxico de demandas políticas del que disponemos, lo que hacen es ruido: son el ruido de la democracia, de la democracia de afuera, de esa que reclama una apertura de las instituciones para quienes no han sido reconocidos todavía como capaces de expresarse, como poseedores de voluntad política, como merecedores de representación.

Tal y como he podido ver en los últimos años por toda América Latina, hay muchas razones para ver la democracia con escepticismo, y muchas razones para desearla y exigirla. Están quienes en Chile o Argentina, por ejemplo, continúan difundiendo el espíritu del neoliberalismo y entienden la democracia en cuanto que libre mercado: eso es lo que la democracia significa para ellos. Y están quienes, en ese mismo país, entienden la democracia como el rechazo terminante a la dictadura y la tortura. Pero recordemos que el libre mercado no fue nunca un enemigo de la dictadura, del mismo modo que el neoliberalismo en su forma actual no es un enemigo del autoritarismo y del neofascismo. Cuando la democracia se proclama o da comienzo, comienza también una lucha en torno a su significado, a su forma y su futuro. Es difícil incluso decidir en qué momento llega la democracia, pese a que los historiadores dan fechas de su llegada. ¿1983, en Argentina? ¿1990, en Chile? Yo estoy bastante convencida de que la transición a la democracia es una lucha continuada. Las democracias no llegan de pronto cuando un líder proclama su llegada, pues la proclamación no da paso a la realidad a la que nombra. No, la proclamación de la democracia es la manifestación de una aspiración, una esperanza en el proceso de materializarse, y puede ser que haya distintas esperanzas depositadas en ese nombre, «democracia», y que la «democracia» misma sea un espacio de pugna y conflicto. Tal vez parezca redundante decir que la mayoría de las democracias contemporáneas están sumidas en una lucha por hacerla en realidad, pero si entendemos la democracia como una

aspiración plagada de conflictos; un ideal cuestionado desde numerosos frentes; una forma de pensar en, y de luchar por un futuro que se imagina de muy diversas formas, entonces democracia es el nombre de un conflicto de final abierto que no equivale a su forma parlamentaria. A quienes tienen una definición y sostienen que la democracia es un sistema de autogobierno basado en la libertad y la igualdad les queda por explicar a qué se refieren con igualdad y libertad. ¿Es esa libertad por la que luchamos una libertad de mercado? ¿Es una versión restringida de la libertad personal sacada del individualismo o de las culturas capitalistas? ¿O se trata más bien de una concepción *social* de la libertad según la cual somos iguales unos a otros precisamente porque cada vida está ligada a otra y tenemos una participación equivalente en tal interdependencia? Nuestra interdependencia determina que ninguna vida existe sin otra, que nuestras vidas son relacionales y que nos sustentamos unos a otros al tiempo que recurrimos a una tierra sostenible para mantener esos vínculos sociales. Mi igualdad contigo no proviene de comparar el valor de esta vida con el de otra vida, ni de un intento de cuantificar nuestro valor como personas. No, mi igualdad contigo proviene del hecho de que esta vida no es vida sin tu vida, y de que estamos igualmente unidos en esta relación radical, en esta forma de interconexión e interdependencia. Por descontado, quienes definen la democracia como un modo de gobernanza que forma parte de un sistema de gobierno existente, afirman también saber quiénes pertenecen a dicho sistema y quiénes no, quiénes están representados, a quiénes se otorga el poder de representarse a sí mismos en el lenguaje público, y de quiénes son los discursos, las expresiones, los gestos y las actuaciones: el lenguaje, en fin, que pasa por ruido.

Cabría decir que sí, que las formas de explotación y de dominación colonial dan lugar a mecanismos de dependencia que son en esencia explotadores: extraen fuerza de trabajo y generan pobreza, y hacen uso de los cuerpos para servir a los intereses y al poder de quienes poseen el capital y los recursos de la violencia de estado. Se trata de mecanismos de dependencia al servicio de la desigualdad, y la única forma de desmantelar estas estructuras pasa por recuperar y crear una interdependencia a través del rechazo, de la resistencia y del derrocamiento de esas estructuras de poder que adoptan la forma de la dominación, la subyugación y la explotación. Digo que debemos *recuperar* la interdependencia no porque

crea que en un pasado lejano, o en un estado de naturaleza original, viviéramos en condiciones de igualdad radical y fuésemos capaces de afirmar las relaciones que nos unen. La igualdad no es una condición natural, sino social. Más concretamente, forma parte de un imaginario social en el que vivimos y que nos vincula éticamente igual que vincula una vida a otra. Lo que se puede recuperar, paradójicamente, es una aspiración, una práctica social de la esperanza que ha quedado enterrada u olvidada por quienes aceptan el *statu quo* como horizonte de lo posible; una forma de imaginación que ha sido menospreciada y ridiculizada por quienes alaban la *realpolitik*. Cuando queremos comprender el rechazo, la resistencia y una apertura revolucionaria a nuevos potenciales, no tenemos más remedio que reflexionar sobre el poder colectivo, la historia de las rebeliones y, sí, el ruido y el clamor que emergen en el ámbito público, en un principio, como una demanda incomprensible. La tradición del escrache es un claro ejemplo: el poder judicial no condena al torturador, y la multitud se congrega de noche a las puertas de su casa, coreando consignas, tocando los tambores y gritando su nombre. Ruido, sí, pero también una expresión política y una intromisión en lo cotidiano: no dormirá de noche; no habrá descanso. Un castigo extrajudicial que adopta la forma de un sonido indeseado: no del todo una tortura, sino su recordatorio. Efectivamente, el escrache es una forma no violenta de desobediencia civil que infringe las leyes que impiden las alteraciones y perturbaciones del orden público. Según tengo entendido, el escrache apareció como término en 1995, en Argentina, para protestar por la amnistía concedida a quienes habían cometido crímenes durante el régimen de Videla. En Chile y Perú ocurrió lo mismo, aunque a veces se denominaba *funay*. Emergió de nuevo como forma de protesta no violenta en España en 2013, de la mano de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, contra los bancos cuyas prácticas explotadoras condujeron a un elevado número de desahucios. En todos estos ejemplos el ruido quebranta la ley, pero también reclama justicia. Son intervenciones extrajudiciales y extraparlamentarias en el espacio público que critican la ley. Generan sus efectos por medio de un ruido implacable, pero ¿no es ese ruido también una demanda política, una demanda que se expresa en un registro distinto? Ese registro, diría yo, es el propio de cuerpos aliados en el espacio público, afirmando su peso y su presencia, tornándose una masa diferenciada, hablando de cosas distintas y

produciendo así sonidos que no pueden desoírse, de los que no hay escapatoria, sonidos que nos llevan, de hecho, al límite del lenguaje mismo.

Esa voz que se mueve entre el ruido y el lenguaje hace patente la inaceptable condición de exclusión que se da a un nivel corporal. Sufre y da a conocer su sufrimiento, exige un fin a ese sufrimiento y un proceso de reparación. Se niega a aceptar esa corporeidad que engendra la injusticia: cuerpos que viven en los límites de sus sonidos, cuerpos que bregan con un dolor irresoluble y fervor político. El rechazo adopta una forma encarnada, pero el cuerpo es algo más que el recipiente o el instrumento de ese rechazo. La verbalización es solo a veces discurso: bordea lo semántico y se aleja de él. Los ruidos que emitimos desde el cuerpo solo a veces pueden traducirse en frases. Queda siempre un residuo, algo que no se puede trasladar en su totalidad al discurso: la naturaleza corpórea del sufrimiento y la alegría, que modula la respiración y la voz y la emisión involuntaria de sonidos.

He empezado por afirmar que algunas demandas políticas suenan como puro ruido a los oídos de aquellos a quienes van dirigidas, o que ciertas formas de expresión política parecen incomunicables en el seno de una esfera pública que regula la forma apropiada de comunicación y autorrepresentación. Es por ello que señalaba que, en el marco de la política parlamentaria, las demandas políticas que llegan del exterior pueden despacharse como puro ruido, un disparate absoluto. Pero si esto es así, una vez esas demandas se reciben y recogen, pierden la categoría de ruido y se convierten en discurso político. Y, no obstante, quiero mencionar aquí una segunda cuestión: que no es nunca por completo posible imponerse al ruido en el discurso, o sobreponerse a la tensión entre ruido y discurso. Esta es, cabe decir, una cuestión políticamente importante, dado que el ruido constituye un entorno exterior crítico frente a todo mundo regulado de sonido y significado. La clave no es convertir todo ruido en discurso, sino subrayar el potencial crítico del ruido. Desde luego, cuando se llama ruido al discurso de los marginados, podemos ir y replicar: «No, esto es discurso, ¡atiende!». Pero también querríamos decir: «Eh, existen otras formas de expresión política que no se amoldan al discurso, que prosperan en la frontera entre discurso y ruido, y si insistimos en este último es precisamente porque insistimos en los sonidos públicos del cuerpo en la esfera pública». A fin de cuentas, son cuerpos eso que repelen a empujones

en la frontera; y cuerpos, los que sufren la pobreza; los que quedan excluidos de los espacios de aparición y sonido, y su clamor es el vivo recordatorio de que es en lo corporal donde tiene lugar el sufrimiento político, y de que es por medio de la acción encarnada como los desposeídos hacen saber que existen, que todavía existen, con todas las exigencias propias de la existencia viva.

Jacques Attali analiza el potencial político del ruido desde el ámbito de la teoría de la información, y pese a que no comparto esa teoría, algunas de sus reflexiones, creo, tienen relevancia para nosotros. Dice, y cito: «Los teóricos del totalitarismo, todos ellos, indistintamente, explicaron que es preciso prohibir los ruidos subversivos, porque anuncian exigencias de autonomía cultural, reivindicaciones de diferencias o de marginalidad: la preocupación por el mantenimiento del tonalismo, la primacía de la melodía, la desconfianza con respecto a los lenguajes, los códigos, los instrumentos nuevos, el rechazo de lo anormal, se encuentran en todos esos regímenes, traducciones explícitas de la importancia política de la represión cultural y del control del ruido».[9] Attali nos recuerda toda la música que se ha considerado subversiva para la civilización, toda la música que ha sido sometida a censura, como sabemos, y afirma que, cito de nuevo: «El ruido no existe en sí mismo, sino en relación con el sistema en el que se inscribe». Según la teoría de la información, por ejemplo, «para un receptor, ruido es una señal que estorba la recepción de un mensaje, aunque el ruido mismo pueda tener un sentido para este receptor. Mucho antes de esta teorización, el ruido ha sido siempre resentido como destrucción, desorden, suciedad, contaminación, agresión contra el código que estructura los mensajes»; esto es, una agresión contra las estructuras políticas que quieren regular el sonido. Esta es la postura de Attali.

El poder destructor del ruido puede invocarse para desafiar un régimen, pero también se puede usar como instrumento de dominación, o incluso de tortura, como sabemos por las prácticas de tortura sónica, a las que recurrió el gobierno de Estados Unidos con los prisioneros de Guantánamo. Attali dice: «En su realidad biológica, el ruido es un medio de hacer daño. Más allá de un límite, se convierte en un arma inmaterial de muerte. El oído, transformador de señales sonoras en impulsos eléctricos dirigidos al cerebro, puede ser degradado, e incluso destruido, cuando la frecuencia de

un sonido supera los 20.000 Hz, o cuando su intensidad supera los 80 dB». De modo que sí, el ruido es capaz de destruir, y puede resultar homicida. Para Attali, el poder destructor del ruido puede desmantelar el poder y liberar potenciales para la transformación social, y al mismo tiempo puede devenir un instrumento de control social y un medio de tortura violenta y destrucción de personas. Podemos ver esos poderes reguladores en acción cuando se llama ruido a cierta música, o cuando el ruido desafía el régimen regulador. Las distinciones entre ruido, música y discurso nunca son absolutas. Y, de un modo parecido, la distinción entre las demandas políticas comunicables y esas otras que se consideran puro ruido, perturbaciones en el propio mecanismo de comunicación, depende siempre de un régimen de poder.

Así pues, no cabe duda de que la comunicación es necesaria, no pretendo hoy aquí afirmar lo contrario, pero sí me interesa apuntar que no es la única vía por la que se manifiesta la expresión política o por la que se formulan las demandas políticas. En ocasiones, la interrupción del mecanismo comunicativo pasa a ser lo más importante: una situación en la que no hay palabras. Pensemos, pues, a este respecto, que tanto la risa como el llanto perturban las condiciones mismas de la comunicación y abren la puerta a modos de expresividad e influencia que van más allá de la esfera de la comunicación. Empezamos a hablar pero rompemos a reír, y en ese punto la risa interrumpe el discurso: no podemos terminar la frase. Apenas nos es posible recuperar el aliento. O empezamos a contar una historia y de repente rompemos a llorar y nos falta el aire. Ocurre algo somático que interrumpe el curso del habla. Los sonidos del cuerpo exceden esa forma de verbalización llamada discurso. Otra cosa se da a conocer: el cuerpo estalla, el cuerpo interrumpe su propio discurso y se declara insistente, gráfico, audible e ineludible. No estoy segura, pero no creo que nadie muera por reír o por llorar, y aun así es posible afirmar que tanto la risa como el llanto indican una crisis en el sujeto humano; una crisis que, no obstante, es hasta cierto punto habitual. Puede que la risa interrumpa el discurso más que el llanto, pero todo depende de la situación. Sin duda hay momentos en los que la risa parece imposible, y otros en los que el llanto parece imposible. Puede tratarse, en un caso y otro, de condiciones de extremo sufrimiento o de extrema alegría. Y hay momentos en los que el discurso o el lenguaje de signos se esfuman por completo, pues algo incomunicable se queda, como

si dijésemos, atascado en la garganta. Emerge precisamente aquí una cuestión vital, una cuestión que atañe a la respiración, al ritmo de la respiración, a la capacidad misma de coger aire o de exhalarlo. Las condiciones corpóreas del sujeto hablante se manifiestan a través de una interrupción enfática; unas condiciones corpóreas que son sus procesos vitales, las condiciones de su propia vida.

Cuando rompemos a reír apenas podemos respirar. Es como si el cuerpo cesara casi de funcionar. Estallamos en risas y estallamos en lágrimas. Estallamos en ambos casos, pero ¿para escapar de dónde, y en qué dirección? Alguna forma de vida funcional se ha averiado, o el cuerpo participa como perturbación en ese funcionamiento. Reímos o lloramos, que es otra forma de decir que estamos atados al cuerpo en cuanto que proceso vital, justo en un momento en el que el cuerpo estalla o irrumpe en una convulsión involuntaria, se queda sin respiración, ve de cerca la amenaza de no ser capaz de seguir respirando. La risa y el llanto no solo interrumpen el funcionamiento del cuerpo en la vida cotidiana, sino que sumen ese funcionamiento en una crisis que raya la emergencia física, que imita, sin pleno control, la reacción de encontrarse en peligro.

El fenomenólogo Helmuth Plessner afirma que: «la inspiración y expiración condicionan la posibilidad de voz y dan la base de todos los sonidos de atracción y llamada o de atención que acompañan como señales o puros gestos de expresión a las situaciones biológicamente importantes». [10] Si bien no hay una pérdida de conexión vital, no hay poder tampoco para proteger la autonomía frente a la emoción. Nos sumimos en una crisis vital que implica la propia respiración. Pero esto no ocurre al margen de una situación demandante, sino que, de hecho, la risa y el llanto escapan de una situación a la que asimismo responden. La risa, dice Plessner, «siempre se trata de un ser separado y elevado».[11] La risa no expresa una idea o una emoción previa: la risa es la forma sonora y la manifestación de esa emoción; la forma que le otorgan la modulación de la voz y la respiración, el diafragma, la mucosidad y los fluidos corporales. Puede llevarnos casi al punto de orinarnos, o incluso puede darse que nos orinemos, sorprendidos por nuestra propia reacción corporal. Si se diese una expresión distinta de la emoción, estaríamos hablando de otra emoción. Así, la emoción va ligada a su forma y manifestación corporales, y no podemos aislar ni la emoción ni

el pensamiento expresados por la risa de la risa en sí. Esa es una falacia cognitiva: una falacia que cree que tales reacciones corporales pueden traducirse de manera efectiva y exhaustiva a pensamientos y afirmaciones.

Partamos pues de que la risa es siempre, como dice Plessner, «un ser apartado y elevado» de una situación vivida, una fuga y elevación que escapan en gran medida de nuestro control, que ponen en duda la identificación del «yo» con el control consciente. Huimos de la situación en la que estamos al mismo tiempo que el cuerpo reacciona frente a esa misma situación. Que ambas cosas sucedan en el mismo momento indica una especie de crisis sobrevivible de la existencia corpórea. Lo que definimos como «la persona», esa idea más o menos voluntaria del «yo», es arrollada por su propia expresión, arrastrada a y por su propia expresión corpórea.[12] El efecto contagioso de expresiones como estas solo puede repelerse adoptando regímenes de autocontrol. De pronto soy susceptible a los demás, y ellos lo son a mí, y hay una parte de esa intensa capacidad de vernos influidos involuntariamente los unos por los otros que no puede reprimirse. No me pierdo por completo, desde luego, pero descubro que soy una criatura que se define en parte por esta capacidad de perderse a sí misma. Cuando río o cuando lloro, no acostumbra ser un acto deliberado con el que transmitir una idea o inducir un cambio en una situación determinada, pese a que ciertas formas de actuación pueden seguir ese plan; sino que, más bien, una dimensión corpórea de la persona que soy está al mismo tiempo alejándose de una situación y reaccionando a ella. Yo sigo siendo esa que ríe o que llora, pero ese «yo» se está descomponiendo, físicamente —pierdo la voz y la capacidad de hablar; me quedo sin respiración—, huye por su cuenta, y yo termino abocada a un límite, al límite físico de la vida misma.

Tal vez parezca una cosa distinta cuando nos reímos viendo un programa de televisión o nos descubrimos llorando por una historia que nos cuentan sobre otra persona, pero en realidad se trata de momentos de crisis a una escala menor, recordatorios de una fragilidad que se repite y que interrumpe la vida cotidiana de acciones deliberadas y avance sostenido. La risa, en particular, es en gran medida involuntaria, pero eso no significa que no tengamos ninguna capacidad de moldearla y limitarla. «Hay cierto margen que lo hace posible»[13]: estallamos en risas y, a cierto nivel, nos

permitimos estallar de ese modo. La risa nos rompe en dos. Decimos que el cuerpo explota. Nos supera y nos domina algo que surge involuntariamente de nosotros mismos, de modo que la risa, hasta cierto punto, revela la dimensión involuntaria de quienes somos. Y cuando reímos juntos, o cuando hacemos reír al otro, ese en el que participamos es un mundo somático involuntario. Si reprimimos la risa o el llanto, en cambio, lo que buscamos es disponer nuestro autocontrol frente a algo que proviene de nosotros mismos y que es incontrolable y arrollador. El «yo» consciente está siempre en peligro de ser arrollado por el movimiento expresivo de su propio cuerpo, y es en este momento cuando la animación del cuerpo alcanza su punto más alto —«las reacciones corporales se emancipan», dice Plessner— y desafía a los protocolos de autocontrol. Y yo añadiría que esta pérdida de control posee valor expresivo, un significado por completo independiente de lo que el «yo» deliberado quiera decir. Esta separación del «yo» deliberado respecto de su reacción incontrolable constituye una nueva noción de la subjetividad, pues ahora somos criaturas que pueden ser arrolladas por su cuerpo; criaturas que pueden descubrir que el cuerpo está en una situación catastrófica, y este potencial irrumpe constantemente, encarnando y ejerciendo una crítica del individuo, del autocontrol y de un concepto de libertad desligado de pasiones fundamentales y de las vidas interconectadas de criaturas vivas sensatas.

En efecto, nuestros cuerpos pueden arrollarnos, y es posible hablar en estos términos de la pasión sexual, de la enfermedad, del duelo, de la risa, y también del llanto. Sin control y sin aliento, el cuerpo responde a ciertas demandas en modos que desorganizan y desmantelan el «yo» socialmente funcional, planteando así una huelga frente al funcionalismo. La risa nos permite experimentar esa pérdida de control por nosotros mismos o por el resto de criaturas vivas. El llanto marca los límites de lo que podemos hacer para conjurar la pérdida, y puede imitar compasivamente la pérdida de aliento que conlleva la muerte. Por medio de ambas modalidades —la risa, el llanto— se orquesta algo que guarda cierta relación con lo que amenaza las condiciones de supervivencia del cuerpo, pero no se trata exactamente de una decisión consciente. Volvamos pues, en el tramo final de este artículo, a la cuestión de la risa en cautiverio, de la risa bajo la ocupación, de la risa cuando el horizonte temporal se cierra y todo pensamiento sobre un futuro abierto es, en fin, risible; como es el caso, de hecho, cuando no

hay nadie que vaya a poder saldar sus deudas en lo que le queda de vida. ¿Dónde está el poder y donde está la libertad en esa risa? Si, aun cuando reír equivale a perder el control, hay poder en la risa, este poder no será el que identificamos con el control, la disciplina o el dominio. Si, aun cuando reír no es una decisión del individuo, hay libertad en la risa, esta libertad no será una libertad individual. En circunstancias políticas en las que la vida se ve amenazada, en las que unas fuerzas externas ejercen el control y la violencia, ¿cómo es que surge a veces una forma salvadora de risa? Cuando la gente vive confinada y no dispone de ningún camino para la acción, cuando ninguna aptitud ni ninguna discusión racional puede llevar a una resolución tolerable, el cuerpo escapa, y este rapto de la risa constituye, diría yo, las condiciones de una resistencia viva, de una resistencia por parte de los vivos y en nombre de los vivos.

La risa implica una pérdida de control distinta de la que se da en el encarcelamiento y el cautiverio, cuando una persona se ve privada por la fuerza de su libertad. Puede convertirse en ambas situaciones en una forma de perder el control y, como tal, constituye un alejamiento del sujeto formado bajo subyugación; un abandono del sujeto subyugado, de manera que la risa impugna el control de un poder político sobre el cuerpo y una forma de vida psíquica que se regula conforme a la norma. Mientras que una huelga de hambre en la cárcel es al mismo tiempo voluntaria y autodegradante, e impugna el control que ejerce la cárcel sobre la reproducción del propio cuerpo del prisionero, la risa presenta a una criatura viva poderosa en su pérdida de sí misma, vulnerable y susceptible a aliados que, mediante la risa contagiosa, exhiben su permeabilidad mutua así como la base afectiva de su solidaridad. Lo político aquí es un estallido y una alteración política extraparlamentaria; una política y un poder que quedan más allá de las esferas de la comunicación y el control, pero no por ello fuera de la sociabilidad y la solidaridad. Reímos, y en cierto sentido el cuerpo opta por una euforia pasajera que resuena en el universo acústico del otro. Está fuera de sí mismo, en *ek-stasis*, pero también envuelto y atrapado en su propio aliento, en su propia función vital, que no tiene sentido sin las criaturas vivas de las que dependemos y con las que se intrinca nuestra propia vida. El cuerpo irrumpe, como si dijéramos, en una nueva sociabilidad.

Recuerdo que cuando visité Palestina, las mesas bullían siempre de risas. Yo era una izquierdista decidida llegada de Estados Unidos y esperaba oír historias de opresión. Pero cuando la gente se reunía, ya fuese formal o informalmente, se ponían a contar historias y a reír, a contar chistes, o se interrumpían unos a otros con comentarios divertidísimos. Al principio aquello me echó para atrás, pero luego me pareció evidente que la risa era una forma de vida ligada a las lágrimas. Pensemos, por ejemplo, en la escritora Suad Amiry, autora de varias obras humorísticas, entre ellas, *Sharon y mi suegra*, a propósito de un disparatado y absurdo encuentro entre ambos. Ha escrito también un libro llamado *Menopausal Palestine: Women at the Edge* [Palestina menopáusica: mujeres al borde de], en alusión a Almodóvar. Amiry afirma que Palestina está menopáusica, que hace ahora por lo menos sesenta años que se fundó el Estado de Israel, y que ha sido testigo de la pérdida de tierras, de la ocupación, la ocupación militar, y de la complicidad del gobierno palestino. La Organización para la Liberación de Palestina es un movimiento político que está, en sus palabras, «menopáusico»: «ni el espacio ni el tiempo [de Palestina] nos pertenecen». De modo que el horizonte desde el que habla es uno de pérdida irreparable, y cito: «Bueno, cuando llegas a esa edad, es decir, cuando entras en la menopausia, comienzas a reflexionar sobre tu pasado pero también sobre tu futuro. De un modo sutil, empiezas a notar que estás perdiendo tu encanto, tu atractivo, tu poder… Buscas nuevas formas de atraer de nuevo a esos admiradores internacionales que tuviste en tu día, pero no hay manera. ¡Y vaya si no es eso lo que le ha pasado a la OLP!», dice, con gran entusiasmo. La analogía es tremenda por muchos motivos, y también hilarante. En la entrevista en la que hace esta comparación, una acotación señala: «A Amiry se le dibuja una amplia sonrisa mientras asoman unas lágrimas en sus ojos grises». En efecto, mientras la leemos, estamos hasta cierto punto riendo y llorando a la vez. La risa no tapa exactamente las lágrimas, pues trae consigo una fuerza renovadora. Un escritor cuenta que incluso mientras los manifestantes se asfixiaban con el gas que les había lanzado el ejército israelí, seguían bromeando: « ¡No me han dado!», pese a que claramente así era. Y ustedes mismos no saben si reír o llorar, ¿verdad? Los he puesto en un aprieto. Tenemos también la gira de humoristas llamada The Axis of Evil [El eje del mal], y la extraordinaria rebeldía cómica de Amer Zahr y Maysoon Zayid. Esta última afirma que el humor no es solo una manera de

salir adelante, una manera de no montar grandes dramas o de autocompadecerse, sino que es una forma de intercambio estimulante en el que los miembros de la comunidad se sacan unos a otros de su dolor al tiempo que reconocen plenamente el alcance de sus pérdidas, de modo que no es en ningún modo una negación. Zayid habla también de un prisionero que al salir de una celda de aislamiento después de varios años hizo desternillarse a todo el mundo con sus historias de lo que ocurría allí. Los guardas son ridículos, o no saben hacer su trabajo, o de pronto guarda y prisionero intercambian posiciones. Pero contar esa historia es una forma de sacar a quien escucha de su dolor, de insuflar vida en el otro y respirar su aliento vivificante: una práctica social de resucitación recíproca por medio de la risa.

Un género predilecto de chistes presenta siempre a un niño que derrota de algún modo a un guarda y lo deja en ridículo, y esta es mi versión favorita, tal como la cuenta Sharif Kanaana: «Un grupo de soldados paró a un *shab* [un niño] en el mercado, y estaba a punto de llevárselo cuando una mujer que compraba allí cerca vio lo que sucedía. De inmediato, se abalanzó sobre los soldados y empezó a chillar y a gritar, diciéndoles que soltaran a su hijo porque no había hecho nada, que solo estaba paseando con ella mientras compraba. No dejó de tirar del niño y de agarrarlo hasta que consiguió que los soldados lo soltaran. Y mientras se alejaba con él de la mano, un transeúnte oyó que la mujer le preguntaba al niño: "¿Y tú de quién eres, cariño?"». No lo había visto en su vida. Por un lado, la historia hace gracia porque la mujer no conoce al niño, pero se hace pasar por la madre que lo rescata de los soldados. Maravilloso, brillante. Y estos se tragan la historia, engañados por su brillante actuación, porque ¿qué mujer, si no fuese su madre, iba a estar tan loca como para hacer eso? Por otro, la historia muestra los lazos sociales que los unen, la forma en que una desconocida cuida de otra vida, sin saber quién es esa persona o qué puede haber hecho. Es una historia de solidaridad y rebeldía, pero en la risa admirativa que provoca surge una nueva solidaridad: la de todos aquellos a los que la historia lleva al límite por medio de una risa que fácilmente podría haberse tornado en lágrimas si se hubiesen llevado al niño y lo hubiesen dejado en detención indefinida, como tan a menudo sucede.

«Me hizo reír tanto que creía que me moría»: esta es una expresión que usamos a menudo en inglés. Y es cierto que sentimos que nos partimos por

la mitad, que nos falta el aire, como si nos hubiesen pegado un tiro o algo nos hubiese dejado sin respiración. Ciertamente, la risa es una leve crisis del cuerpo, una euforia que eleva y renueva a quienes se ven atrapados en el intercambio. Es un ensayo de la crisis y la reparación: nos quedamos sin aire para acto seguido volver a respirar, como si fuera la primera vez. En condiciones de opresión, la risa ejerce un poder renovador: es una especie de contagio que al sacudir el cuerpo afirma los vínculos de una comunidad. De la mano de una risa que puede siempre convertirse en lágrimas, nos enfrentamos a sonidos y gestos que no son del todo palabras, o que están mucho más allá de las palabras. En ese límite del lenguaje, la naturaleza amenazadora y fatal del dolor da paso a una ruptura somática respecto del sometimiento que estalla en un formidable aliento vital al mismo tiempo contagioso y clamoroso.[14]

CRÍTICA, DISCREPANCIA Y EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES[15]

¿Qué significa en este momento de la historia celebrar las humanidades?, ¿y cómo imaginamos el futuro de las humanidades? Considero que estas son las preguntas centrales en una ocasión como esta. Por supuesto, en las humanidades gran parte de nuestros proyectos parten de preguntas, y este es un hecho importante por sí solo. La forma en que formulamos una pregunta nos da una idea anticipada de la respuesta que podemos esperar. De modo que la pregunta «¿Cómo imaginamos el futuro de las humanidades?» trae consigo una serie de preguntas igualmente importantes. ¿Cómo imaginamos el futuro? ¿Podemos siquiera imaginar el futuro? ¿O acaso el futuro se ha convertido en el nombre con que referirnos a lo que ya no podemos imaginar, o tal vez lo que nunca podríamos haber imaginado? ¿Contiene algo inimaginable, por ejemplo, alguno de los posibles futuros de los que cabría hablar? Si esto es así, entonces parece deberse, justamente, a que no es posible predecir el futuro por completo. Tal vez esté en nuestra mano predecir con cierto grado de seguridad lo que nos podría deparar el futuro, pero nunca nos encontraremos con que sea por completo predecible. Este posible error, o esta segura limitación, nos informa de que el futuro es siempre hasta cierto punto impredecible. Y cuando esa impredecibilidad desaparece, no hay futuro. Así que, en unas condiciones de cambio climático y aumento del militarismo, de destrucción de bosques tropicales y de intensificación de la pobreza y la precariedad, de violencia contra inmigrantes, mujeres, trans y travestis, quizá cabría llegar a la conclusión de que no hay futuro, o de que este parece ser una simple reproducción de la violencia y la desigualdad. Pero si decimos eso, estamos renunciando a él, porque equivale a tomar el momento presente, una parte del momento presente, y generalizar a partir de él, permitiendo así que un momento de

desesperanza política se reproduzca interminablemente en nombre del futuro.

Me he desviado de mi cometido, aunque puede que este haya sido mi cometido de buen principio. Si nos preguntamos qué futuro alcanzamos a imaginar para las humanidades, nos estamos preguntando qué clase de futuro es posible imaginar, y estamos por tanto presuponiendo que los futuros son imaginables. Una vez nos preguntamos cómo se imagina el futuro, o por qué vías, por medio de qué formas se imagina el futuro, estamos ya en el terreno de las humanidades, su labor básica y su ámbito. Y tal vez la pregunta de cómo imaginamos el futuro de las humanidades pasa a ser una pregunta distinta: ¿cómo pueden imaginar el futuro las humanidades? ¿Dedican esfuerzos a imaginar el futuro, las humanidades, y es así como debería ser? ¿Es una de sus obligaciones sociales fundamentales, de esas que idealmente deberían llevarse a cabo en la universidad? ¿O es una pregunta que llega de la vida exterior a ella, una pregunta que se inscribe en las paredes de la universidad y que acaba por redefinirlas? Porque, al interrogarnos sobre el futuro —¿qué se puede imaginar todavía, y por qué medios?—, asumimos que la universidad se enfrenta a un momento histórico, y que los momentos históricos ejercen presión contra esas paredes y exigen que la universidad abra su mente, como si dijéramos, a la esfera pública. Una universidad mira hacia dentro y mira hacia fuera; sus paredes son porosas, atravesadas de puertas y ventanas. Y no importa cuán aislada desee estar: su apertura arquitectónica hacia la esfera pública desafía estos objetivos.

Cuando imaginamos las humanidades, estamos considerando también formas de imaginación —literarias, visuales, digitales, archivísticas—, que constituyen el medio y la labor de las humanidades. Y si hablamos de imaginar, entonces no podemos disociar las humanidades de las artes, porque ambas van de la mano, ya pensemos en las artes de la escritura o del pensamiento, en la forma del ensayo, en el modo de comunicación del pensamiento mismo. La forma no es ajena al pensamiento: el pensamiento exige una forma que a veces logra alcanzar y a veces no. Puede que nos planteemos las humanidades y las artes como dominios autónomos, como nada más que campos establecidos con emplazamientos institucionales. Sí, así es cómo pensamos, y en un momento en el que los programas de lengua y literatura no reciben financiación suficiente, o acaban por suprimirse o

por fusionarse sin ninguna consideración por los costes intelectuales de esa pérdida de autonomía, existen muchos motivos para afirmar los logros evidentes y autónomos de las humanidades. Y, sin embargo, las reflexiones en torno a la ciencia, la economía y la política requieren todas ellas de las humanidades, del lenguaje y la imagen, de modos de comunicación y persuasión, de maneras de dar forma a los resultados de una investigación, pero también de traducción en un mundo en el que el inglés se acepta cada vez más como la lengua del mercado, incluido el mercado académico. En el marco de las humanidades digitales, la pregunta no es solo qué utilidad puede tener la tecnología digital en los estudios literarios o en la historia del arte, pese a que esta es una pregunta importante. La cuestión consiguiente es si lo digital, y el campo de datos, deben leerse e interpretarse antes de resultar de utilidad. ¿Se presenta a sí mismo como un instrumento útil, o debe derivarse esta instrumentalidad de los actos de interpretación? Mi tesis es que no es posible reemplazar los actos de interpretación por hechos, o datos, o pruebas, si no se interpreta primero el campo de la *experiencia sensible*. En todos esos campos, debemos leer para comprender, debemos atender a lo que se dice, o al entorno acústico, para registrar lo que está ocurriendo; en otras palabras, debemos recurrir a los sentidos para saber, aun si las abstracciones en las que nos apoyamos a menudo contienen pocos vestigios de sus orígenes sensoriales. Enunciemos esto de un modo todavía más enfático: aun cuando trafiquemos con formulaciones abstractas y filosofía abstracta, seguimos siendo cuerpos en el mundo, cuerpos que atienden a lo que se les muestra y responden a lo que se les comunica. Y esta capacidad de respuesta posee un valor que nos dice algo de lo que supone ser un cuerpo en el mundo, de la empresa de existir. Quienquiera que sea este sujeto cognoscente, es alguien que existe y se esfuerza por existir, y ese esfuerzo es parte de la práctica del conocimiento. Quienquiera que sea ese sujeto cognoscente, es alguien ubicado en algún lugar, con una historia, con una noción del tiempo, alguien que carga con el peso del pasado, alguien que imagina el tiempo futuro.

Hay muchos argumentos en contra de las humanidades. Se consideran un lujo, algo inútil, patrimonio, en cierto modo, de las élites intelectuales. Pero esas posturas no comprenden de qué manera los relatos nos ayudan a ver cómo se vinculan acto y consecuencia, de qué manera los poemas desmontan los conceptos habituales que llevamos a nuestro mundo

cotidiano, de qué manera las imágenes registran una realidad desde el nivel de los sentidos. Nos es imposible aprehender nuestro mundo sin las humanidades. Y estas, incluidas la filosofía, la literatura y la religión, son a su vez departamentos, o compartimentos, dentro de la universidad y están, por tanto, encerradas en un espacio, al tiempo que desafían esos mismos acotamientos que las delimitan. Exceden siempre aquello que las contiene. Un académico de literatura trabaja dentro de las normas, y sin embargo, en un determinado momento, esas normas, esas convenciones entran en crisis: respaldan una historia oficial o excluyen voces marginales. Y entonces, lo académico se vuelve crítico. ¿Qué quiere decir *crítico*? El academicismo crítico cuestiona las normas y convenciones que han gobernado cómo pensamos y qué escribimos, qué puede publicarse y qué puede comunicarse. Así, la mayoría de disciplinas académicas innovadoras son en sus comienzos un saber inaceptable; un saber periférico, devaluado o rechazado; el desecho, por así decirlo, que regresa para ocupar los salones de la academia. Los estudios feministas, los estudios queer y trans, los estudios decoloniales, la epistemología indígena, las reflexiones poscoloniales, los estudios de cultura negra y todas esas formas encarnadas de actividad intelectual, incluido el arte escénico, que reconocían la existencia del sujeto de conocimiento y entendían el conocimiento como una forma de persistencia. En la universidad, quienes estudian humanidades estudian muchos campos, pero lo que persiguen es existir y persistir en un mundo en el que tal vez sus vidas no estén representadas por completo o no sean siquiera concebibles por completo.

De modo que cuando hablamos de «crítica» puede parecer que nos referimos a escuelas establecidas: la teoría crítica, por ejemplo, tiene detrás una larga historia que se remonta a la Escuela de Fráncfort, en la Europa de mediados del siglo veinte, escuela que a su vez se remonta a Kant, o incluso más atrás. Sin embargo, sería un error afirmar que la teoría crítica nos dice qué puede ser la crítica, dado que lo que demuestra la crítica de la Escuela de Fráncfort es que la crítica excede la escuela que la funda. La crítica no solo emerge en los trabajos académicos que la llevan en el título, sino también en las obras de arte, en las producciones teatrales, en los relatos, las fotografías y la imaginería visual de clases diversas. El mundo tal como se presenta no es irrelevante, pues esa presentación del mundo contribuye al tipo de mundo que podemos conocer; y también a los mundos que no

podemos conocer. Todo modo de presentación posibilita y anula sendas formas de entender el mundo. Así pues, nuestra reflexión es «crítica» en la medida en que nos cuestionamos el marco, el modo de presentación, el género, la forma, y comprendemos que el mundo que se pone a nuestro alcance es un mundo enmarcado, interpretado, orquestado de un modo u otro. No existe un camino directo al mundo sin un medio que nos traiga el mundo, que decida qué versión del mundo se nos va a proporcionar.

Recientemente he colaborado en la fundación del Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica. La pregunta que guía este proyecto transnacional y translingüístico es si la teoría crítica posee una existencia contemporánea, y en ese caso, qué forma o formas adopta esta. Estamos acostumbrados a entender la teoría crítica no solo como un reflejo de las condiciones históricas de las que surge, sino como una reflexión activista: una que se niega a reproducir las formas de poder que operan en el seno de esas reflexiones históricas sin preguntarse qué hacen esas formas de poder y si son legítimas sus acciones. Han surgido muchas preguntas a propósito de la teoría crítica desde su nacimiento con la Escuela de Fráncfort: ¿puede la reflexión en torno a una circunstancia histórica influir en esa circunstancia y transformarla en sí misma?; ¿en qué sentido puede decirse que una circunstancia histórica se filtra en la teoría?; y si tal circunstancia penetra en efecto en el pensamiento, ¿desde qué perspectiva debemos tener en cuenta esa historicidad? Y por último, ¿es esta actividad teórica crítica a la que nos referimos la empresa de *un sujeto*, o lo que tenemos, más bien, es que la crítica define una relación particular entre las condiciones históricas del pensamiento y las formas de juicio que pretenden intervenir en, y transformar, la vida histórica con el propósito de materializar ideales políticos, hasta donde eso sea posible?

Los críticos de la crítica sostienen que se trata de un proyecto por completo negativo, una práctica de desacreditación y desmantelamiento de las presunciones hegemónicas sobre el mundo, y que la teoría crítica acentúa el escepticismo y carece del poder transformador necesario para cambiar la realidad y llevar a cabo ideales emancipadores.[16] Bruno Latour:

El error que cometimos, el error que cometí, fue el de creer que no había ninguna manera eficaz de criticar cuestiones de hecho salvo alejarse de ellas

y dirigir la atención hacia las condiciones que las hacían posibles. Pero esto conllevó aceptar de un modo excesivamente acrítico lo que eran las cuestiones de hecho. Supuso seguir siendo demasiado fieles a la desafortunada solución que heredamos de la filosofía de Emmanuel Kant. [17]

Latour parece concebir el positivismo como el objeto de la crítica, y procede a afirmar que las cuestiones de hecho han de reabordarse de una manera que afirme su poder potencial y agencial. Bien podría ser así. Pero ¿qué versión de la crítica ha identificado con Kant?, ¿y está en lo cierto cuando imagina que los teóricos críticos han quedado todos atrapados en una visión incapaz de atender a las cuestiones de hecho (y reformularlas como cuestiones de interés) para identificar su propio potencial crítico?

Para Walter Benjamin, el potencial crítico asoma fugazmente en el curso de los sucesos históricos: cuando un momento histórico recuerda a otro, cuando una revolución en un lugar del mundo recuerda a una revolución en otro. Ese potencial crítico que permite una perspectiva nueva sobre el *statu quo* no es una capacidad del sujeto, sino una ocurrencia histórica; un potencial que, en términos estrictos, es patrimonio del tiempo. Latour concibe a Kant como el origen de la teoría crítica, pero al hacerlo deja a un lado las tradiciones de Marx, Hegel y Feuerbach. El sujeto cognoscente no se contrapone a un campo de objetos: es el mundo de los objetos el que anima a ese sujeto, el que lo dota de vida y el que le proporciona su fuerza vital relacional y dinámica en el seno de estas relaciones definitorias. No hay aquí ningún hipersubjetivismo, y sin embargo, la crítica entra a cuestionar la categoría del conocedor, la existencia de ese sujeto cognoscente, su existencia corpórea y su persistencia. Pues una pregunta que nos hacemos de cualquier campo de conocimiento es la siguiente: ¿me permitirá este modo de conocimiento vivir, y pensar, respirar, y moverme, desear y vivir, enfrentar mi mundo y llevar a cabo su potencial emancipador? Estas son preguntas que se hace un sujeto corpóreo acerca del mundo sensorial, conectado por su existencia sensorial, y sobre el lance de vivir, o de persistir de un modo que le permita a una vida prosperar, definiendo su llorabilidad potencial.

Kant se cuestionó las condiciones y los límites de lo que podía ser pensado, y aconsejó que no cruzásemos esos límites, a riesgo de volvernos especulativos o dogmáticos. Creía que los límites de lo que podía ser pensado estaban ya establecidos, y que nuestra labor consistía en conocerlos y ajustarnos a ellos. Pero no se detuvo tanto en las condiciones *históricas* y en los límites del pensamiento como aquellos que—llevados por cierta inspiración kantiana— buscaban formular una teoría y práctica críticas para el presente. Efectivamente, existen siempre unos sólidos límites históricos que restringen lo que podemos pensar cuando pensamos críticamente en nuestra época.

No pretendo decir que el conocimiento no tenga límites, o que debamos considerar tarea nuestra la transgresión de todos los límites impuestos. Pero es importante que consideremos cómo los esfuerzos por vetar ciertas formas de conocimiento y de investigación surgen precisamente del deseo dogmático de controlar los límites de lo que es concebible. El ataque contemporáneo contra los estudios de género es un caso ilustrativo.

Como sin duda sabrán, la campaña contra el género y los estudios de género en América Latina, Europa, Asia Oriental y África es una campaña bien organizada que cuenta tanto con apoyo católico como evangélico (o pentecostal). Hay protestas por toda América Latina que se oponen a lo que denominan «la teoría diabólica del género»; las elecciones francesas dependen de donde se posicione cada cual frente a la teoría del género; los funcionarios húngaros han suprimido los estudios de género, alegando que no son ni científicos ni propiamente húngaros. Se trata de una campaña pública, respaldada por el Estado y las autoridades eclesiásticas para intervenir en la esfera académica, para negar o censurar el ámbito académico de los estudios de mujeres y los estudios de género y para suspender la investigación sobre estos temas. La plataforma contra el género es compleja: pretende defender la familia tradicional, negar el acceso a tecnologías reproductivas a mujeres fuera del matrimonio, revertir la legalización del matrimonio gay donde esta se haya aprobado y defender ideas específicas y tradicionales de la masculinidad y la feminidad. No puedo trazar ahora la historia completa de este movimiento, pero quiero señalar que su objetivo es el de restringir el conocimiento por medio de la censura, y que está al servicio de un programa político que pretende revertir los avances que las feministas y los activistas LGTBQ han hecho en las

últimas décadas. A las que somos teóricas de género nos han acusado de poner en peligro la familia por cuestionar la idea de que los roles sociales convenientemente cristianos puedan derivarse del sexo biológico. Por descontado, esa afirmación no niega las diferencias entre los sexos, allí donde estas existan, sino que se limita a discutir ideas como que «está en la naturaleza del sexo biológico que las mujeres se dediquen a las tareas domésticas y los hombres tengan un papel activo en la vida pública». Los estudios de género, y en ocasiones el propio concepto de género, amenazan según dicen con destruir la familia heterosexual tradicional, entendida como la cristiana y natural. En 2004, el Consejo Pontificio para la Familia, en una Carta a los Obispos, hacía hincapié en el potencial del «género» como destructor de valores femeninos importantes para la Iglesia y de la distinción natural entre los dos sexos.[18]

El papa Francisco también expresó su postura: «Atravesamos un momento de aniquilación del hombre en cuanto que imagen de Dios. Dios creó al hombre y a la mujer; Dios creó el mundo de una determinada manera […], y nosotros estamos haciendo justo lo contrario». Podría parecer desde esta perspectiva que los humanos se han hecho con el poder creador de lo divino. El papa Francisco ha ido más lejos, hasta afirmar que los defensores del género son como esos que apoyan o despliegan armas nucleares, y que su objetivo es la creación en sí. Esto sugiere que, sea lo que sea el género, lleva aparejado un poder destructor enorme en la mente de sus detractores; una destructividad en efecto insondable y aterradora. Se presenta como una fuerza de destrucción demoniaca enfrentada a los poderes creadores de Dios. De pronto, un concepto académico que ha adquirido importancia dentro de los debates políticos sobre derechos reproductivos; protección antidiscriminación; protección legal para gays, lesbianas, bisexuales, trans y travestis; contra la violencia y la desposesión, se considera una fuerza opresora. Podemos ver cómo se ha reforzado este movimiento en las recientes elecciones brasileñas y en los debates públicos en Francia, Suiza y Alemania, así como aquí en Chile.

Pero lo que me preocupa ahora es el hecho de que los húngaros eliminaran el año pasado los estudios de género del listado de másteres oficiales; un movimiento precedido un mes antes por el cierre de la Universidad de Europa Central, conocida por su programa de género

internacional. Y en la primavera de 2018, Fabricio Alvarado, candidato presidencial en Costa Rica, se posicionó en la batalla contra la «ideología de género» para oponerse al derecho recién reconocido al matrimonio gay y a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, repitiendo el argumento de que el «género» era un concepto que podía derrocar, o que derrocaría, la familia tradicional y el orden natural. En Brasil, unos investigadores de Bahía que emplean el término «género» en su trabajo han recibido amenazas violentas. Una violencia contra la libertad de la indagación intelectual que entronca con el asesinato de aquellos que representan a las minorías sexuales y raciales, como el de Marielle Franco en Río en 2018.

A donde quiero llegar es a que, en ciertas circunstancias, la indagación intelectual se puede considerar en sí misma un acto criminal, un ataque contra la sociedad, o contra el Estado. Y esto no solo ocurre cuando los académicos o los intelectuales expresan críticas hacia el Estado, como está ocurriendo ahora en Turquía, donde los que piden la paz han perdido su trabajo y su país; o en China, donde una crítica hacia el Estado y sus mecanismos de vigilancia ha hecho que varios profesores de derecho vayan a parar a la cárcel; o en la India, donde los que critican el sistema de castas y el nacionalismo hindú acaban en los tribunales. En estos casos, es la libertad política del disidente la que queda activamente suprimida, pero ¿qué hay de esos que quieren estudiar el género, o representar a las mujeres en estructuras feministas, o indagar en las diversas configuraciones posibles de familia y parentesco, muchas de las cuales se han formado fuera del marco heterosexual o se han improvisado a consecuencia de las migraciones? Se diría que la familia heterosexual protege no solo el significado de la masculinidad, sino también su supuesto dominio en relación con las mujeres y el carácter natural de esa jerarquía. La crítica de esa idea implica repensar los significados de «hombre» y «mujer» y de todos aquellos que quedan fuera de las categorías binarias: esa es la labor crítica del género. Pero la crítica de las jerarquías sociales que imponen la desigualdad y la explotación, esa también es labor de la crítica, de la crítica del género y el poder. Y si quienes viven fuera de las categorías tradicionales de género y familia quieren vivir en libertad, vivir sus deseos y sus relaciones sin que se los condene al ostracismo o se los criminalice, es asimismo una práctica en la que la crítica se encarna en un modo de vida afirmativo.

Cuando la teoría feminista señaló una brecha —una distinción— entre sexo y género, pretendía crear un margen para la libertad, pero no una libertad o un poder que quisieran emular lo divino. No, esta es una libertad corpórea, una libertad estrechamente ligada al deseo para encontrar las condiciones en las que vivir y respirar y moverse sea posible. Una libertad semejante nunca es disociable de un mundo histórico plagado de normas, expectativas e incitaciones acerca de lo que significa el género y de cómo habría que vivirlo. En cuanto que práctica y pensamiento críticos, las teorías de género abren en efecto posibilidades para el pensamiento, pero no prescriben sobre conducta sexual ni encarnación de género. Por el contrario, como parte de un proyecto académico y activista para instaurar una mayor libertad e igualdad social, se opone también a la desigualdad, a las restricciones injustas y a la violencia. Los principios normativos que guían la investigación tienden a incluir la oposición a la desigualdad, a la pérdida injusta de libertad, al racismo, al sexismo, a la transfobia y la homofobia. La censura y la prohibición del género como teoría o movimiento son en sí mismas un esfuerzo por impedir que la gente, en particular la juventud, ejerza su libertad. Quieren que continúe siendo impensable la idea de la diversidad de género, desterrar del pensamiento y de la imaginación de una persona —de sus libros, películas y vida cultural— la idea de una diversidad sexual humana y la compleja relación que existe entre el género y una vida vivible y corpórea. Como sabemos, la posibilidad de pensar con libertad amplía la capacidad de una persona de juzgar correctamente, y ese precepto educativo no es equiparable a un adoctrinamiento. Afirmar la complejidad sexual o las variaciones dentro del espectro de género desde luego no es destructivo: equivale, de hecho, a oponerse a las restricciones actuales que impiden a tantas minorías sexuales y de género aspirar a una vida vivible. ¿Es el «género» un indicio de que la política ha contaminado la academia? ¿O tal vez el «género» como concepto y como ámbito nos permite imaginar y afirmar modos de libertad encarnada que difieren de las normas imperantes y tradicionales, sin por ello querer destruirlas? Lo crucial de los estudios de género, del feminismo, pero también de todas las formas de enfocar la labor en el ámbito LGTBQ que se entrecruzan con la raza, el colonialismo y la crítica del capitalismo, es que son formas de conocimiento que quieren hacer posibles modos de vida sin censura, sin violencia ni desposesión. Son, sí, ideales, «ideales normativos», que dirían

los teóricos críticos. Y constituyen el nexo de unión entre el mundo público y la vida académica, entre el activismo y la academia, sin negar por completo la diferencia entre uno y otra.

He empezado con un análisis de la crítica, de las nuevas formas que ha adoptado la teoría crítica, y del carácter encarnado de la investigación académica. He sugerido que los muros de la academia deben ser porosos, y que en la misma medida en que las instituciones académicas se vuelcan hacia dentro para refinar sus disciplinas y ámbitos de estudio, deben también volverse hacia el mundo público, y asumir que se sitúan ya siempre en el seno de ese mundo. La crítica, he sugerido, no es solo una práctica subjetiva, y ciertamente no es un acto de simple negación o destrucción. Cuando nos preguntamos de qué manera el pensamiento, la escritura y la expresión artística reflexionan sobre el mundo, nos estamos preguntando también qué clase de transformación del mundo es la que imaginan o escenifican el pensamiento, la escritura y el arte. No se trata de una transformación que pretenda imponer una visión totalitaria de cómo debería ser el mundo sobre el mundo tal y como es, pero sí legitimar un modo de imaginar, un modo de pensar en el futuro con el que tal vez reconsideremos y reevaluemos a qué nos referimos con libertad, igualdad y justicia. Los movimientos en pos de la transformación social generan muy a menudo problemas intelectuales para la academia; y la academia, en ocasiones, proporciona ideas o conceptos que inspiran a quienes buscan elaborar y defender las libertades básicas de todas aquellas personas que viven bajo restricciones autoritarias; una igualdad básica para las que sufren la discriminación y la desposesión; una justicia básica para las que han sufrido daños o han padecido pérdidas políticas de la mano de formas diversas de violencia de estado. Es en la academia donde empezamos a formular un concepto de derechos que va más allá de lo humano, que incluye lo animal, y que engloba también el entorno, la tierra, el mar, en cuanto que salvaguardas frente a la expropiación y la destrucción de la avaricia corporativa y un capitalismo sin cortapisas.

En las humanidades, nos ocupamos muy a menudo de los mundos imaginarios. No son exactamente lo que vivimos en nuestra vida cotidiana, pero mantienen una vinculación crucial, si no crítica, con nuestras vidas,

con la labor de persistir y prosperar como seres corpóreos. Si bien los mundos que construyen las obras de ficción y los mundos en los que vivimos no son los mismos, sin duda vivimos mientras leemos esas obras de ficción. Y a veces, mientras leemos cobramos vida de una manera nueva, o el mundo se ilumina de un modo que no habíamos visto nunca antes. El texto nos reclama, y nosotros nos entregamos a un mundo con coordenadas nuevas y desconocidas: experimentamos una desubicación en lo que nos es extraño. Lo extraño es en realidad el medio en el que vivimos, la base enigmática de nuestra mundana conexión con el otro. Lo extraño es nuestro trabajo, si no nuestra vocación, dado que estamos expandiendo nuestro entendimiento de la historia y la cultura globales al tiempo que exploramos la envergadura plurilingüe del mundo. La traducción es, por tanto, crucial en el futuro de las humanidades. Y este hecho tiene implicaciones en la convivencia global.

La tarea no consiste nunca en impedir el paso o desplazar o deportar lo que es extraño, sino más bien que eso que llamamos lengua extranjera (y que es siempre la lengua principal de otra persona) reclame nuestra atención, sabedores de que nuestra propia lengua es extraña también, y obligue a otros a dislocarse para ajustarse a sus términos. Nos alejamos de las coordenadas espaciales y temporales a las que estamos acostumbrados, y luego somos devueltos a nuestro mundo, desorientados y orientados de nuevo. ¿Cuántos habitantes del mundo tendrían unas miras más amplias y serían más críticos si leyesen así literatura? En la literatura comparada, podemos dejar a veces que el marco nacional se desmorone con el fin de establecer conexiones que atraviesen fronteras e historias, con el fin de conformar la constelación plurilingüe que hace posibles nuevas conexiones, rebatiendo y disipando la arrogancia cultural y la engreída insistencia en el Estado nación como marco de la lectura. Recurrimos a traducciones, y hacemos las nuestras, o bregamos con el original. La traducción es al mismo tiempo un regalo al mundo: permite que un libro atraviese las fronteras lingüísticas y expanda los horizontes de las lenguas entre las que se mueve. La traducción no es solo lo que hacemos en todas nuestras clases: da forma a la aspiración ética de vivir en una encrucijada de lenguas, por difícil que sea el *impasse* que encontremos.

Porque, por descontado, la traducción puede llevarnos a un *impasse*. En un primer momento, una lengua extranjera parece ruido a nuestros oídos: no

podemos asimilarlo a nada que comprendamos. Muchas de las personas que han aprendido inglés como segunda lengua lo saben bien, como lo saben los que hayan tenido que dejar a un lado su dominio del inglés para internarse en otra lengua. Pero si nos negamos a aprender un nuevo idioma, quedamos recluidos en los horizontes cerrados del monolingüismo, creyendo que los límites de nuestra propia lengua son los límites del sentido común, de la racionalidad, de la cultura; y esto supone un error terrible, puesto que estrecha el horizonte del mundo. Debemos tener paciencia con lo que es enigmático, permitir que nos desamarre lentamente de nuestras certezas. La traducción nos trae nuevas conexiones, y con ellas también amargura. Algo del original se pierde, se hace incluso irrecuperable. La poeta brasileña Cecília Meireles escribió una vez que «el dolor es como una lengua extranjera»; de hecho, el verso completo traducido del portugués dice así: «siento el mundo llorar como en una lengua extranjera»: ese dolor está ahí, inaccesible, y sin embargo, el «yo» lo siente. Me pregunto: ¿no podríamos decir lo mismo de la alegría? «Siento el mundo *reír* como en una lengua extranjera»: un encuentro en el que nos sumimos en lo que nos es desconocido para emerger transformados y fortalecidos por medio del conocimiento al que nos dan acceso otra lengua y otra literatura, esas que creímos que nunca llegaríamos a conocer.

En este sentido, hay siempre un riesgo implícito en las transformaciones que impulsa la literatura, y también las humanidades y las artes. Cuando vemos cómo se detiene a los inmigrantes en la frontera, cómo se levantan nuevos muros, cómo la retórica xenófoba inunda el discurso político, podríamos hacer un alto y preguntarnos de nuevo, como si fuera la primera vez: ¿qué significa leer?, ¿significa imaginar de otro modo? Aferrarse a la noción de lo que sigue siendo posible frente al *impasse*, conservar la esperanza en medio de una desesperación realista, precisamente porque, por el momento, nos sostiene el libro, la obra de arte, que se asoma de nuevo al mundo con una perspectiva crítica.

JUSTICIA Y MEMORIA[19]

Hablamos ahora, en este momento de la historia, del tema de la memoria y la justicia, pero ¿cuál es este tiempo que compartimos? ¿Compartimos un tiempo? Aquí, en Argentina, hablamos en el período posterior a una dictadura que terminó hace apenas treinta y seis años. Recientemente Argentina ha fundado el Centro Conti, y muchos grupos, entre ellos por supuesto el de Las Abuelas, han trabajado día a día para mantener viva la memoria y para combatir la posibilidad del olvido.

Y, sin embargo, aquí, al igual que en el resto de América Latina, leemos que está resurgiendo el revisionismo: una forma de discurso, una política perniciosa que busca negar la realidad de las torturas, las desapariciones, los asesinatos. Por toda América Latina nuevos líderes que van directos al futuro quemando neumático con su programa neoliberal pretenden revivir la memoria de un gobierno militar (Bolsonaro en Brasil) o proclamar que los museos de la memoria histórica son estrategias de mercado de la izquierda o exageraciones o un relato injusto de la historia. En Chile, hay quienes afirman que no habría que referirse al período entre 1970 y 1993 como la época de la dictadura, sino como a una época de conflicto interno o, de hecho, de guerra civil. Pero si acaso fue una guerra civil, fue una en la que el Estado desató un poder brutal contra los ciudadanos que, como militantes de izquierdas, luchaban por el socialismo y formaban parte de la resistencia a la dictadura.

En Estados Unidos, al presidente actual le parecen buena idea los desfiles militares en honor a su presidencia, y recurre a poderes extraordinarios para debilitar tanto la democracia parlamentaria como la democracia popular y reforzar el gobierno autoritario. Podríamos hablar de muchos otros regímenes, y pararnos a considerar cómo cuentan, o rehúsan contar, una historia. Pero lo inquietante, lo desconcertante, lo indignante del momento

actual es que hoy día existen documentos, se han construido monumentos conmemorativos, se han recuperado los nombres allí donde se ha podido, e incluso se ha contabilizado laboriosamente la cifra de desaparecidos por medio de las muy diversas fuentes, incluidos los testimonios, que constituyen el archivo. Y sin embargo, estos esfuerzos por preservar la memoria son tildados por los nuevos autoritarios de políticas partisanas. Nos dicen que preservar recuerdos de esta clase equivale a posicionarse en una batalla política, lo que significa que se considera que el archivo forma parte de un programa de izquierdas, y que existe para servir a estas. La consecuencia de este argumento es que la derecha, los conservadores, los autoritarios y los neofascistas se están embarcando en unos modos de revisionismo (negacionismo) que sirven a sus propios intereses políticos. Cabe mencionar al menos tres puntos sobre este panorama. El primero es que no podemos comprender plenamente a estos autoritarios de nuevo cuño guiándonos por el modelo de los antiguos, y tampoco podemos reducir el nuevo fascismo a ninguno de los que conocimos en el pasado. Estas formas nacen en parte de esa versión neoliberal del capitalismo que no solo ha intensificado la precariedad, socavado la idea de un trabajo duradero y generado deudas insaldables, sino que ha implantado un poder nuevo para aquellos estados que quieren afianzar su poder sobre la población, incluidos los ciudadanos que están en la frontera, los apátridas y los migrantes en la frontera. La intensificación de la pobreza y la inestabilidad en el terreno económico ha generado una ansiedad generalizada y el deseo de una autoridad más firme tanto en la familia tradicional como en el Estado. Y sabemos también, creo, que quienes sufren hasta un grado desproporcionado en la economía actual, una economía que se está intensificando por todo el mundo, son las mujeres y las minorías, la población indígena y los pobres. El segundo es que la idea de política que se emplea en esta especie de retórica política es política partisana. Es la política del partido, pero no, apuntaría yo, la idea de un orden político democrático, en el que el sistema de gobierno obtiene su legitimidad a través, precisamente, de un relato verídico de su historia, un ajuste de cuentas con la verdad de la historia para avanzar hacia un futuro con la clara exigencia ética y política de combatir el genocidio y los asesinatos amparados por el Estado allá donde se produzcan (y ahí se incluye, en mi opinión, la pena de muerte). Por descontado, muchos académicos han

señalado que todo Estado está fundado en una mentira, y el mío en particular, Estados Unidos, se fundó en parte por medio del exterminio de los pueblos nativos de los territorios del norte de América. Pero no hay ningún motivo para aceptar esa forma de cinismo y escepticismo. Una de las razones por las que insistimos en que se conozca la historia del genocidio contra los pueblos nativos, o por las que los armenios y sus partidarios insisten en que el gobierno turco reconozca y llame por su nombre al genocidio de 1914, es para que sea posible una reparación. Otra razón es para que no se siga borrando el exterminio. Solo mediante el ejercicio continuado de la memoria, de un ejercicio reiterado de la memoria como parte de la propia cultura política democrática, es posible mantener una oposición ética y política frente a la violencia de estado. Pero esto no es, como decía, una versión partisana de la política: es la condición misma y el límite mismo de las políticas democráticas. Y sí, es cierto que yo soy partisana, por cuanto la versión de la democracia que reivindico es una democracia radical, pero esa noción se beneficia a veces de los partidos políticos, y, más generalmente, no. Es el ideal, por así decirlo, por el que juzgamos a esos partidos, pero no es un ideal partisano.

Clara, inequívocamente, sigue siendo un crimen contra la humanidad que un Estado asesinara a tantas personas en un esfuerzo por exterminar a la izquierda, como sin duda se hizo en Argentina y Chile. Pero es un segundo crimen, añadiría yo, negar ese exterminio en aspecto o grado alguno. Alemania, de hecho, reconoció la «negación del Holocausto» como delito tras la Segunda Guerra Mundial. La cuestión para mí, no obstante, no es tanto legal como política, puesto que la negación de la violencia de estado genera una cultura política y un *ethos* en los que la violencia está presente, y en los que se ha podido exonerar o dejar pasar, y eso actúa como una legitimación de nueva violencia. Esto me lleva al tercer punto: *la negación del exterminio es la continuación de ese exterminio bajo una nueva forma.* Si tal destrucción nunca se produjo, o si no fue tan grave, eso significa que puede volver a producirse, y que no será tan grave. Porque lo que afirma esa forma contemporánea de revisionismo es que las instituciones de memoria pública que documentan y comunican detenciones, torturas, desapariciones y muertes son en esencia instrumentos o estratagemas por parte de quienes buscan reforzar un partido político socialista, o de izquierdas, y que utilizan los datos, o los exageran, o cuentan un único lado

de una historia mucho más compleja. Y cuando prestamos atención a lo que dicen, comenzamos a escuchar, una vez más, que los activistas de izquierdas eran terroristas, y que el Estado protegió a la población frente al terror. Esta última afirmación es un eco de otras anteriores, las que hicieron dictadores, dirigentes autoritarios y fascistas, pero hoy la oímos de nuevo mientras se presenta a los migrantes como terroristas, como violadores, como una sangría para la economía, como una amenaza hacia el cristianismo y la nación.

Si aceptamos que la memoria pública de la violencia de estado es necesaria para impedir la repetición de una nueva violencia de estado contra los ciudadanos o, más en general, contra poblaciones, entonces debemos encontrar el modo de comprender cómo se pueden aplicar al presente las lecciones del pasado. Pero para ello no solo tenemos que conocer el pasado y defender, a nivel político, el derecho público de conocer la historia en toda democracia, sino que tenemos que saber trasladar el pasado al presente aun cuando, claramente, no sean idénticos. En otras palabras, podemos juzgar, y de hecho juzgamos la brutalidad letal de la dictadura; pero ¿qué ocurre si no nos enfrentamos ahora con dictadores manifiestos, sino con un autoritarismo neoliberal o con un fascismo securitario? ¿Podemos traducir este juicio cierto sobre lo que ocurrió en el pasado a un juicio contemporáneo sobre lo que está ocurriendo ahora? Para hacer esto tenemos que aceptar la divergencia temporal entre pasado y presente al tiempo que buscamos la manera de pasar de ese momento histórico al presente, a nuestra noción compartida del «ahora».

La práctica de traducir entre un momento y otro no es sencilla, pues el tiempo anterior resurge en el presente, y el presente no está por completo libre del pasado. Eso significa que la pregunta que debemos hacernos es otra, a saber, ¿de qué modo perdura el tiempo de la dictadura y la violencia de estado en nuestros días? He sugerido que se pueden escuchar ecos de ese tiempo anterior cuando los apologetas comienzan a explicar que los estudiantes eran en realidad terroristas, y que el Estado solo trataba, en realidad, de proteger a la población en conjunto frente al terrorismo. En nuestros tiempos, las fronteras se cierran sobre la base de ese mismo argumento. Y ese argumento sirve ahora para reescribir una historia revisionista. El peligro que asoma en este momento desde el pasado está precisamente en el eco de la propia formulación. Si los ciudadanos

aceptaran como cierta esta versión de la historia, o como legítimo este argumento que busca incrementar los poderes del Estado militarizado, estaríamos más cerca de aceptar la legitimidad de la violencia dictatorial y la lógica securitaria que justifican una remilitarización del Estado y también de que esta violencia de estado se volviera contra sus propios ciudadanos. No pretendo ser alarmista o embarcarme en ninguna fantasía innecesariamente horrible. Pero el eco está ahí, y hay que plantarle cara en cualquier punto de su reformulación, porque si esa forma de contar la historia, esa forma de justificar la violencia de estado pasa a ser aceptada, el revisionismo gana y abre el camino a la normalización de la violencia de estado.

Gran parte de la labor académica actual en torno a los estudios sobre la memoria aborda el modo en que un recuerdo puede revivir afectivamente por medio del cine, los medios, las imágenes o los relatos. El archivo puede pasar a ser un archivo viviente según cómo se representen las historias traumáticas. Marianne Hirsch señala que en ocasiones hay una diferencia entre la memoria institucional que presenta y preserva los museos, por ejemplo, y esas otras que implican la comunicación de un sentimiento a través del tiempo, la transmisión de un sufrimiento, o el fervor de la resistencia. No hace falta que sintamos el mismo dolor que esas personas que sufrieron en el pasado, sostiene Hirsch, pero las obras de arte, las escenas orquestadas y las representaciones sensoriales, incluyendo ciertas formas de abstracción, son capaces de comunicar sentimientos de un momento pasado a este. No será el mismo sentimiento; no será el sentimiento de otra persona: será lo que sentimos nosotros cuando alcanzamos a comprender el carácter vivo de un recuerdo, la cualidad viva de un archivo. ¿De qué sirven esos sentimientos? ¿Cómo nos ayudan? Para Hirsch y para quienes trabajan en la tradición de la posmemoria, la tarea no consiste únicamente en establecer las condiciones para el reconocimiento y la reparación, pese a que ambas cosas son necesarias para la transición a un futuro distinto. Pero ese futuro distinto, un futuro al que nos da acceso el archivo vivo capaz de comunicar sentimientos de un punto del tiempo a otro, se hace posible cuando la historia de la violencia deviene la condición para imaginar un futuro distinto. Un motivo por el que la estética es tan importante en la labor archivística, en el archivo vivo, es que tiene la capacidad de transmutar la memoria en una nueva forma de imaginar.

Afirmar esto no equivale a afirmar que haya algo redentor en el sufrimiento traumático. No hay redención alguna para eso, puede que no la haya en absoluto. Se trata más bien de que permite que surja una ética de la política que conoce la violencia, que percibe sus ecos en el presente, ve el destello del peligro y milita para preservar historia y futuro. En efecto, la preservación de la historia es la puerta a un futuro nuevo. Permite a quienes trabajan desde una perspectiva histórica imaginar una nueva época, una época que parte del rechazo consciente a la violencia del Estado en sus antiguas formas y en las nuevas. La traslación de un tiempo a otro tiene lugar por medio de la comunicación de un sentimiento que permite que la historia del sufrimiento devenga la clave con la que imaginar otro futuro, uno cimentado no solo en la oposición a la violencia del Estado, sino a toda clase de violencia. En nuestros días, esas formas de violencia incluyen el feminicidio —el asesinato de mujeres, trans o travestis—; la violencia contra los migrantes; el abandono de poblaciones privadas de atención sanitaria; la exposición de los migrantes a la muerte en aguas del Mediterráneo, o en las fronteras de Estados Unidos, y el número creciente de campos de detención para migrantes, muchos de los cuales siguen los mismos protocolos de campos de internamiento anteriores y, en ocasiones, cometen formas similares de tortura. La lista es larguísima. Para que la memoria transmute en un nuevo imaginario es crucial oponerse a todos los modos cotidianos de normalización de la violencia, en los medios de comunicación y en nuestros mundos público y político.

Los revisionistas que pretenden legitimar la violencia de estado, que pretenden militarizar las fronteras, se niegan a reconocer la violencia física explícita así como la violencia sistémica contras las mujeres, las minorías, los indígenas, los pobres, los migrantes. Pero no se quedan ahí: pretenden también revivir el anhelo de un gobierno militar: los desfiles, la seguridad, la eficacia, la pureza étnica y la xenofobia, el nacionalismo intenso, el odio al comunismo, el entusiasmo de la represión violenta. Los revisionistas tienden a contar una historia que, en mi país, aviva un anhelo por la supremacía blanca, pero en otros lugares, lo hace por el gobierno militar, la seguridad total, la expulsión de los extranjeros, la celebración de la pureza étnica o racial, todo lo cual atiza el fervor del nacionalismo y el deseo de arrasar con la democracia en nombre de la nación. Los revisionistas toman nota de los sentimientos que comunican las instituciones de la memoria

pública y se afanan por contar su propia versión de la historia y por falsificar la ya documentada con el objetivo, justamente, de revivir toda esa apasionada inversión en el Estado que posibilita una susceptibilidad afectiva al gobierno militar y a la fantasía de un reconfortante autoritarismo.

En los últimos años, la derecha reaccionaria ha seguido de cerca los pasos de la izquierda para consolidar sus apoyos, y pretende apropiarse de nuestros métodos para sus propósitos. Eso significa que, tan importante como es comunicar sentimientos de un tiempo a otro, la textura de la pérdida, la noción explosiva del horror, debemos cultivar asimismo una perspectiva crítica hacia la traslación entre épocas que nos permita exponer justamente a quien distorsiona el pasado para desatar el fervor fascista en nombre de la nación, incluso en nombre de la moralidad. Están convencidos de que pueden contar una historia falsa, o negarse a contar nada en absoluto, y que llegado cierto punto el olvido del pasado permitirá el surgimiento de nuevos poderes estatales. Para quienes creen que el futuro depende de un relato verídico del pasado, la tarea consiste precisamente en destapar la artimaña. A los revisionistas no les gusta esta idea de la «crítica»: el pensamiento crítico, la memoria crítica. Consideran a menudo que los enfoques denominados «críticos» son negativos, que nos dejan atrapados a todos en el duelo, la pérdida y la recriminación. Se oponen a lo negativo, y son no obstante negacionistas: personas que niegan la verdad de la historia. De modo que tal vez la tarea consiste en mostrar que el acto de imaginar un futuro de libertad radical, un futuro en el que las mujeres y las minorías no vivan con miedo y en el que perciban en cada aspecto de la vida pública y privada una confirmación de su igualdad, forma parte también de la labor memorialista que llevamos a cabo, pues la crítica del presente debe emprenderse con la esperanza y la expectativa compartidas de un futuro más radicalmente democrático. Es este un futuro que imaginamos juntos, y al darle forma a ese imaginario, comenzamos a hacerlo real. Nos convertimos, nosotros, en ese futuro.

Un conjunto inestimable de las reflexiones más recientes de Judith Butler para afrontar las distintas formas de violencia contemporánea.

Judith Butler, una de las filósofas más reconocidas del mundo por sus contribuciones al feminismo, a la defensa de los derechos humanos y al pensamiento político, rastrea, en este nuevo libro, las formas de resistencia a las múltiples modalidades de violencia -desde la tortura por razones políticas, los crímenes contra mujeres, hasta la decisión de negar los horrores del pasado, el desprecio contra los migrantes o la desigualdad global- que caracteriza a nuestras sociedades contemporáneas.

Sin miedo recoge una serie de conferencias recientes de la autora sobre justicia, memoria, duelo, crítica y disidencia, en las que formula, además de sus inestimables reflexiones filosóficas, un conjunto de herramientas conceptuales con las que repensar la resistencia ante cualquier forma de opresión.

Judith Butler (Cleveland, 1956), catedrática en la Universidad de California (Berkeley), es una filósofa posestructuralista que ha hecho aportaciones clave en los terrenos del feminismo, los estudios de género y la filosofía política. Es autora de obras tan emblemáticas como *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (1990) y *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993).

Edición en formato digital: abril de 2020

© 2018, 2019, Judith Butler
El artículo «Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades» fue publicado por la Vicerrectoría de extensión y comunicaciones de la Universidad de Chile en julio de 2019
© 2020, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2020, Inga Pellisa Díaz, por la traducción

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-306-2363-1

Composición digital: MT Color & Diseño, S.L.
www.mtcolor.es

www.megustaleer.com

[1] Conferencia impartida en Hebbel am Ufer (Berlín) el 29 de abril de 2018.
[2] Conferencia impartida en la Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar (Universidad de Guadalajara) el 26 de noviembre de 2018
[3] Julio Cortázar, *Clases de literatura*, Barcelona, Debolsillo, 2016.
[4] Montserrat Sagot, «Femicidio (feminicidio)», en *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Susana Beatriz Gamba, ed., Buenos Aires, Biblos, 2007.
[5] Julia Monárrez Fragoso, «Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001», *Debate Feminista*, núm. 13, vol. 25, abril de 2002. Disponible en línea.
[6] Omar Prego, *Julio Cortázar: La fascinación de las palabras*, Buenos Aires, Alfaguara, 1999.
[7] Revista *Crisis*, núm. 2, junio de 1973, Buenos Aires, pp. 10-15.
[8] Conferencia impartida en el Instituto Hemisférico (UNAM, México D.F.) el 13 de junio de 2019.
[9] Jaques Attali, *Ruidos: Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI, 1995. Traducción de Ana María Palos.
[10] Helmuth Plessner, *La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007. Traducción de Lucio García Ortega.
[11] *Ibid*.
[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*.
[14] «El cuerpo en cuanto superficie de expresión tampoco es en los animales una envoltura o estrato externo en que se destaquen las excitaciones de dentro, sino una superficie-límite vivida frente al entorno.» Aparecen como «medio y campo de la expresión», «lo exterior no es un mero recipiente que contenga lo íntimo».
[15] Conferencia impartida en el Centro de Estudios Disciplinarios (Universidad de Santiago de Chile) el 4 de abril de 2019.
[16] Bruno Latour, «Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», *Critical Inquiry*, invierno de 2004.
[17] Latour, pp. 231-232.
[18] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html.
[19] Conferencia impartida en el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti (Buenos Aires) el 12 de abril de 2019.

megustaleer

Descubre tu próxima lectura

Apúntate y recibirás recomendaciones de lecturas personalizadas.

Visita:
ebooks.megustaleer.club

@megustaleerebooks

@megustaleer

@megustaleer

Índice

Sin miedo

Discurso valiente y resistencia
Una crítica de la violencia de nuestro tiempo
Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo
Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades
Justicia y memoria

Sobre este libro
Sobre Judith Butler
Créditos
Notas